JEAN DUMONT

LA HORA DE DIOS

en el Nuevo Mundo

JEAN DUMONT

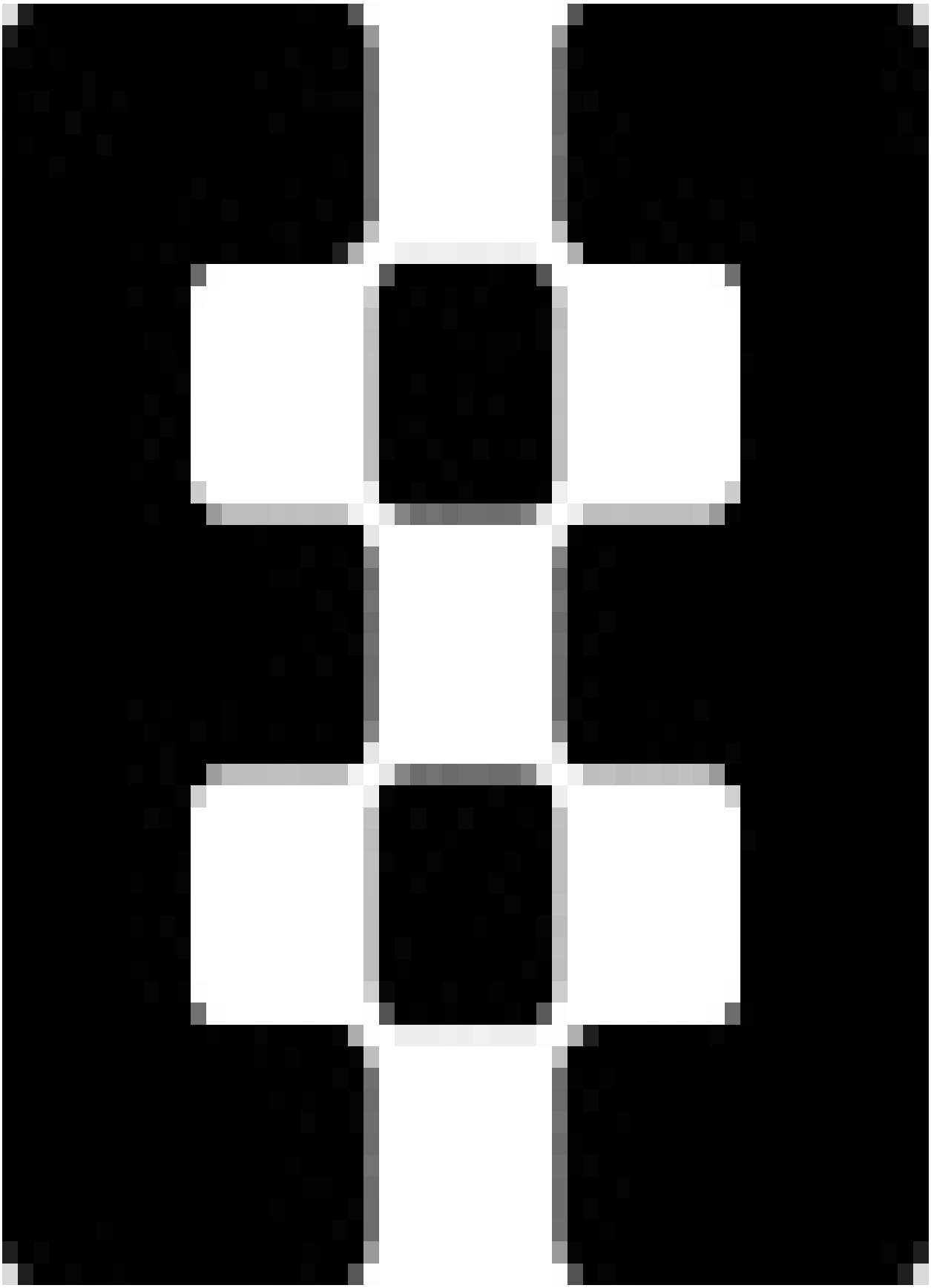
LA HORA DE DIOS

en el Nuevo Mundo

Jean Dumont

La hora de Dios en el Nuevo Mundo

Traducción de María del Carmen Rubio Cárdenas



Título en idioma original: L’heure de Dieu sur le Noveau Monde

© Fleurus Éditions, 1991

© Ediciones Encuentro S.A., Madrid 1993, 2007, y la presente, 2025

Traducción de María del Carmen Rubio Cárdenas

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, nº 163

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-220-2

ISBN EPUB: 978-84-1339-553-1

Depósito Legal: M-2368-2025

Printed in Spain

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa

y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. +34915322607

www.edicionesencuentro.com - info@edicionesencuentro.com

Índice

I. CUANDO LLEGÓ DE VERDAD LA «HORA DE DIOS»

II. El gran iniciador, Jerónimo De Loaisa (1498-1575), primer arzobispo de Lima

III. El arco iris brilla en el Perú, Santo Toribio (1538-1606), segundo arzobispo de Lima

IV. El restaurador de las comunidades de los primeros cristianos, VASCO DE QUIROGA (1470?-1565), primer arzobispo de Michoacán

V. El fracaso de una epopeya, Bernardino de Sahagún (1500-1590), hermano franciscano y modelo de etnógrafos

Epílogo

Anexo I

Anexo II

Anexo III

Anexo IV

Anexo V

No confío en los investigadores que odian sus temas o los estudian para confirmar que son detestables.

Silvio Zavala, Conversación sobre Historia (Memoria del Colegio Nacional de México, tomo X, n.º 1, 1982, p. 21).

I. CUANDO LLEGÓ DE VERDAD LA «HORA DE DIOS»

«Ha llegado ya la Hora de Dios. En la cual todos los indios desean ser buenos cristianos. Y así, de muy lejos, vienen a pedir el bautismo (...) Han venido caciques de más de cien leguas (...). Nos rogan nos quedásemos entre ellos (...o) nos piden encarecidamente les dejásemos puesta una cruz y señalásemos sitio para quellos a su modo hiciesen iglesias (...) Vienen las manos cruzadas, ofreciéndonos su tierra, su voluntad y su pobreza de comida». Este testimonio de adhesión masiva y apasionada de los indios al catolicismo se ha tomado de un memorial dirigido al rey de España, Felipe III, el 16 de octubre de 1612 por los misioneros franciscanos de la región que se extendía desde Florida-Georgia hasta los Apalaches.

La «Hora de Dios», según esta magnífica expresión, llegó en aquellos días para el pueblo de las futuras colonias inglesas, hoy los Estados Unidos de América. Anteriormente, en el siglo XVI, la «Hora de Dios» había llegado también, como veremos en detalle, para los dos pueblos indios de las más avanzadas civilizaciones prehispánicas: en América Central, el pueblo indio de Méjico, a partir de 1524; en América del Sur, el pueblo indio del Perú, a partir de 1538.

Fracaso inicial

Pero la «Hora de Dios» no llegó en el inicio de la presencia europea cristiana en América, en las Antillas, a partir de 1492, fecha en la que llegó Cristóbal Colón, hasta esos años de 1520-1530 que marcarían la expansión española sobre el propio continente americano.

Este fracaso inicial tiene tres causas: el carácter de Cristóbal Colón, las debilidades de los pueblos indios de las Antillas y los largos balbuceos de la

evangelización y de la colonización.

Veamos en primer lugar a Cristóbal Colón. La historia romántica nos ha transmitido el retrato de un personaje prometeico, desinteresado y genial, retrato que se aleja bastante de lo que fue la realidad. Las limitaciones de este personaje, por el contrario, le hacen incapaz de asumir la grandeza humana y religiosa de su empresa. Y su fracaso, que pronto será patente, va a producir su exclusión. Pero esta exclusión en realidad no se habría producido si el interesado hubiese gozado de un mayor prestigio.

Porque ya entonces todo el mundo sabía lo que la historia romántica ha silenciado: no fue Colón quien realmente descubrió América.

Un descubridor que descubre poco

Por una parte, infatigable pedigüeño cortesano, su mérito fue el de obtener de Isabel la Católica, reina de Castilla, los medios necesarios para reemprender (en provecho propio) la ruta de un primer descubridor. Este, un marino andaluz que naufragó, murió en casa de Colón en Madeira y le dejó sus mapas. De este primer descubridor (que se identifica con Alonso Sánchez de Huelva) hablan todos los cronistas informados que vivieron en el siglo XVI.

En Francia, Johannes Metellus, del Franco Condado, gran erudito internacional al que se encomienda el prefacio de relatos de viajes ibéricos sobre los que era una autoridad, y que publica el primer atlas específico de América. También el consejero del rey y gran bibliófilo, Antoine du Verdier, de Lyon, poseedor de importantes manuscritos españoles y portugueses, lo expone en sus Diverses Leçons, reeditadas varias veces.

En España, Fernández de Oviedo, López de Gómara, Garibay, Hernando Colón (el propio hijo natural de Cristóbal), Castellanos, el Inca Garcilaso (que identifica al descubridor con Alonso Sánchez), todos ellos cronistas de primer orden. Y sobre todo Bartolomé de las Casas, primero colono y después sacerdote dominico en las Antillas cuyo padre y tíos fueron compañeros de Colón y que tuvo en sus manos el Diario (perdido) de este. En su Historia de las Indias —que

ignoraba la historia romántica ya que no se publicó hasta 1875 en Madrid (y se conoció en Francia aún más tarde)— Las Casas llegaría a escribir sobre la existencia del primer descubridor: «Tan cierto iba (Colón) de descubrir lo que descubrió y de hallar lo que halló, como si dentro de una cámara, con su propia llave, lo tuviera (...). Esto es lo que entre nosotros se platicaba y tenía por cierto». Hoy confirman todo esto las investigaciones del especialista Juan Manzano, publicadas en su Colón y su secreto que ha convencido al hispanista francés Bartolomé Bennassar en «más del 50 %», según su fórmula.

Por otra parte, Colón en sus viajes casi solamente llegó a explorar las Antillas. El descubrimiento del continente americano se debe, sin su intervención, a los marinos y exploradores, sobre todo andaluces, que a menudo habían proporcionado, equipado y mandado las naves de sus expediciones. Desde 1499 hasta 1517 esos Ojeda, La Cosa, Niño, Guerra, Pinzón, Lepe, Ponce de León, Alaminos, etc., descubrieron la Florida, el Yucatán mejicano, el istmo de Panamá y el Pacífico, Venezuela, la Amazonia y el Brasil hasta el Río de la Plata. Con el primero, Ojeda, en 1499, Américo Vespucio descubre la Guayana y comprende que se trata de un nuevo continente, diferente de las Indias de Asia (contrariamente a lo que Colón creería hasta el final). Un continente que a partir de ese momento llevaría el nombre de ese italiano de Florencia.

Mercantilista y esclavista

El arresto de Colón en 1500 y su envío a España, encadenado, por orden del comendador Bobadilla, realmente no constituyó un escándalo. Ya era evidente el fracaso casi total humano y religioso de Colón. Todos habían podido constatar que su horizonte era puramente mercantilista y esclavista. «El Almirante se movía en una mentalidad plenamente esclavista» (T. de Azcona).

En su tiempo no hubo colonización sino simplemente se instaló una factoría, un establecimiento comercial que detentaba el monopolio, en el que todos los españoles europeos no eran más que asalariados y los indios, esclavos. De manera que solo Colón obtenía beneficio personal, el beneficio máximo. Empezando por el 10 % sobre todas las transacciones del Nuevo Mundo que le habían concedido imprudentemente los Reyes Católicos en sus Capitulaciones

iniciales, antes del descubrimiento. Porcentaje que impulsaba a Colón a incrementar en lo posible las transacciones, incluso a través de la trata de esclavos indios.

Tampoco hubo evangelización. No había más de tres o cuatro evangelizadores: el ermitaño Boyl, delegado apostólico que volvió pronto a Europa, disgustado con Colón, y algunos valientes franciscanos. Por otra parte, la esclavitud de los indios, naturalmente, reducía al mínimo las posibilidades de cristianización. Uno de aquellos franciscanos estima que, ocho años después del descubrimiento, en 1500, solo había habido unos 2.000 bautismos en una población de más de un millón de indios.

Fueron las protestas de estos franciscanos ante los reyes de España, unidas a las de laicos españoles, como Roldán, indignado en 1498 por la esclavitud generalizada, lo que provocó la destitución fulminante de los «sátrapas» (Carlos Pereyra): Cristóbal Colón y sus hermanos y compañeros Diego y Bartolomé.

Isabel reacciona

La pareja real española tenía una visión de la relación con los indios completamente opuesta. Y se adhería plenamente a la obligación de evangelizar las nuevas tierras que le había impuesto el Papa mediante las bulas de 1493. Sobre todo, la bula Piis fidelium del 25 de junio de 1493 que obligaba a la Corona española a asegurar el envío de los misioneros necesarios. Antes incluso de que Fernando e Isabel hubieran recibido estas bulas pontificias, la Instrucción que entregaron a Colón, el 29 de mayo de 1493, se congratulaba de que se hubieran encontrado indios, según se creía, «muy preparados para convertirse ya que no tienen ni ley religiosa ni secta». La instrucción estipulaba que los indios debían «ser tratados amorosamente», sin que se les infiera el más mínimo daño, de manera que se entablara con ellos lazos de conversación y familiaridad.

Por consiguiente, cuando Colón comenzó a enviar a España lotes de esclavos indios cuya venta proponía, Isabel la Católica reaccionó violentamente. En 1495 obligó a volver a un primer barco de esclavos indios y en 1499 anunció públicamente que todos aquellos que hubieran traído esclavos deberían, «so pena

de muerte», devolverlos a su lugar de origen, en América, libres. Así, el comisionado regio Bobadilla los llevó a Santo Domingo en 1500 y los hizo liberar. Ya en las Antillas, con la subsiguiente destitución de Colón, la esclavitud sistemática de los indios tocaba a su fin.

Veinte años de inestabilidad

Había que establecer las bases y las instituciones de una colonización que fuera a la vez protectora del indígena y eficaz. Y organizar verdaderamente la evangelización del Nuevo Mundo. Doble tarea sin precedentes, tanto por su inmensidad como por su novedad (ningún país de Europa tenía en 1492 ni colonias ni misiones).

Impresionante desafío que Isabel la Católica habría resuelto sin duda, como había resuelto otros magistralmente (la reconstrucción del Estado castellano, la unidad de España, la liberación de la ocupación musulmana o la reforma de la Iglesia). Pero Isabel murió en 1504, a la edad de cincuenta y tres años.

Tras ella la inestabilidad y, por consiguiente, la impotencia del poder castellano no cesarían durante 20 años: desaparición prematura del nuevo rey de Castilla, Felipe el Hermoso, yerno «borgoñón» de Isabel; vuelta, de 1507 a 1516, de Fernando (rey de Aragón) como regente de Castilla, pero con preocupaciones, intereses y personal aragonés; tras la muerte de Fernando, regencia del cardenal Cisneros en 1516 y 1517; adolescencia del nieto de Isabel, Carlos V (nacido en 1500), nuevo rey de Castilla y Aragón, con la sucesión rápida de sus ministros «borgoñones» e italianos: Le Sauvage, Chièvres, Gattinara (1518-1520); más tarde revuelta de los Comuneros (1520) con el levantamiento de numerosas ciudades de Castilla contra Carlos V; por fin, represión de ese levantamiento (1521-1522). La inestabilidad y la impotencia no desaparecerán hasta 1524, con la instauración en regla de un gobierno español permanente del Nuevo Mundo, el Consejo de Indias.

Isabel inventa la «encomienda»

Lo sorprendente es que, en semejantes condiciones, la voluntad isabelina de protección y de evangelización, patente desde 1493 (ese año se envía a Boyl y a los primeros misioneros franciscanos), continuase inspirando la evolución de las instituciones. Y, de esta manera, preparase lo que en el futuro se iría realizando.

La reina misma, en 1503, y en los días que precederían a su muerte el año siguiente, había definido con varias cédulas la institución que debía reemplazar para los indios la esclavitud colombina. Una institución que marcará dos siglos de historia americana y sería ocasión para la contestación que ilustrará Las Casas: la encomienda. Al menos se trataba entonces de una primera forma de esta institución que luego evolucionaría mucho: «la encomienda de servicio personal» como la define el especialista Silvio Zavala.

Esta encomienda instituida por Isabel tenía cuatro propósitos. El primer objetivo era evitar que los indios permanecieran desperdigados en la jungla, hambrientos, salvajes y paganos. El segundo era crear poblados auténticamente indios en los que se les civilizaría y cristianizaría (estaba previsto un sacerdote para cada poblado). El tercer propósito era encomendar cada uno de los poblados a una «persona buena» española, encargada de gobernar y de proteger a sus indios contra posibles abusos físicos, financieros o comerciales perpetrados por los europeos. En fin, el cuarto objetivo era el de asegurar que el trabajo para el que los indios podían ser requeridos, en beneficio de algunos españoles, por repartimiento de mano de obra que decidía el gobernador, diera lugar al pago de salarios justos. Quedando bien claro que los indios realizarían ese trabajo «como personas libres como lo son, e no como siervos» y que deberían ser «bien tratados».

El error de muchos historiadores

A este respecto hay que subrayar el error de muchos historiadores o

comentaristas que, influenciados por un Las Casas que no tenía nada de analista riguroso de las instituciones, han escrito que la encomienda desposeía a los indios tanto de su libertad como de sus tierras, en una nueva forma de esclavitud. Entre ellos, por lo demás excelentes, Marianne Mahn-Lot y el padre F. André-Vincent, que más tarde han reconocido, por escrito o de viva voz, el fundamento de nuestras objeciones sobre este asunto.

Así, como recuerda Silvio Zavala y como lo atestiguan infinidad de documentos, el repartimiento de servicio personal en la encomienda no tocaba en absoluto la propiedad de las tierras. Estas permanecían como propiedad personal o colectiva de los indios, que también conservaban sus otros bienes, su domicilio personal, su libertad familiar y su plena capacidad jurídica y civil. Silvio Zavala, el profesor mundialmente conocido del Colegio Nacional de Méjico, ha escrito un estudio de archivos sobre este tema, cuyas conclusiones son absolutamente incontestables: De encomiendas y propiedad territorial (México, 1940). Después de cuatro siglos, este historiador nacido a la orilla del mar de las Antillas (en el Yucatán) daba la razón a Isabel la Católica contra Las Casas y sus seguidores: la encomienda definida por la reina trataba a los indios como «personas libres como lo eran, e no como esclavos».

Una política indigenista constante

En 1512 las leyes llamadas «de Burgos» reúnen la función municipal de la «buena persona» y la del que emplea la mano de obra, en una misma persona. Nace entonces el titular de la encomienda clásica de aquella época, a la vez tutor y amo, que conserva las obligaciones de civilizar, proteger y cristianizar a los indios. Obligaciones que consistían, por ejemplo, en proporcionar hamacas a los indios (para que no siguieran durmiendo en el suelo) y vestido (para cubrir su desnudez). Las mismas leyes precisan que los poblados indios deben estar cerca de los poblados españoles para que su civilización y cristianización fuera más efectiva.

En 1513 las leyes llamadas «de Valladolid» refuerzan la protección de los indios en el trabajo. El trabajo en las minas no debía durar más de nueve meses al año; no se podía emplear allí a mujeres casadas. Las hijas solteras solo se podían

emplear en propiedades agrícolas y siempre con permiso de sus padres. Las niñas y niños de menos de catorce años y las mujeres embarazadas no podían estar sometidos a ningún trabajo. Conviene recordar aquí que la primera ley que reguló en Francia el trabajo de los niños y de las mujeres es la ley Villeneuve Bargemont-Gérando-Montalembert del 22 de marzo de 1841, más de tres siglos después.

Por otra parte, por prudencia, en 1516 el cardenal Cisneros, entregando a los monjes jerónimos las Instrucciones correspondientes a su misión de indagación y reforma en las Antillas, les encargó estudiar la posibilidad de fomentar otras dos fórmulas de comunidades indias: comunidades bajo el control simple de un administrador encargado de varias de ellas y comunidades completamente libres. Aunque pronto juzgaron que ninguna de las fórmulas en vigor o estudiadas era completamente satisfactoria, en 1518 los jerónimos dieron preferencia a las comunidades bajo control simple. Organizaron unas treinta para 10.000 indios. Pero una violenta epidemia de viruela, que acabó con un tercio de la población, volvió a poner todo en cuestión.

Triple fracaso de la libertad

Un poco más tarde, el joven Carlos V muestra ser digno nieto de Isabel la Católica. Las instrucciones que da al nuevo gobernador de Santo Domingo, Figueroa, en 1518-1520, son de ensayar sistemáticamente las comunidades libres de indios. A los gobernadores de Puerto Rico y más tarde de Cuba, La Gama y Rojas, se les encomienda la misma tarea dentro de sus respectivas jurisdicciones.

Desgraciadamente los tres intentos son otros tantos fracasos. Aunque son seleccionados con cuidado entre los mejores, los indios de las comunidades libres reunidas «no trabajan lo necesario para ganarse el sustento» (Santo Domingo), «olvidan el cristianismo que se les ha mostrado» (Puerto Rico), en pocas palabras, «no dan lugar a la menor esperanza» de progreso en la civilización (Cuba, tras cinco años de prueba). Se confirma así la experiencia que, en los mismos términos, realizó, bajo el reinado de Isabel, el gobernador Ovando, a partir de 1503, que finalizó también con el fracaso de la libertad india.

Por lo tanto, en los años 1520-1530, solo seguía vigente la encomienda. Esta pasaría al continente, en primer lugar a México, más tarde al Perú cuando se establece allí la dominación española. Pero se va reduciendo, hasta llegar a perder totalmente su carácter de «encomienda de servicio personal». Los indios ya solo trabajan para el encomendero en contadas ocasiones, más tarde no lo harán en absoluto. La encomienda, en lo sucesivo, lo veremos sobre todo en el Perú, no será más que un «señorío fiscal»: el encomendero, en razón de sus méritos en la conquista y como contrapartida de las cargas que se le imponen por servir al rey y a la evangelización y en beneficio de los indios, recibe, por delegación real, la parte tasada del tributo de Estado pagado por sus indios, de la misma manera que pagaban tributo a sus señores prehispánicos. Lo que ocurre es que en México y en el Perú, los indios eran suficientemente ricos como para pagar un tributo, pero no lo eran en las Antillas. El riesgo de explotación que representaba la encomienda desaparece casi por completo.

La hipercrítica lascasiana

Pero ¿tenía razón Las Casas, que continuaba con su campaña contra la encomienda, para haberla iniciado con tanta virulencia en las Antillas? Los que siguen su relato de los hechos, desde los sermones de denuncia del dominico Montesinos, que llegó a las Antillas con la primera misión dominica en 1510, no lo dudan, arrastrados como están por su fuerza de persuasión. Pero deberán tener en cuenta que si dejamos hablar solo a Las Casas es fácil darle la razón.

Como escribe uno de sus hermanos dominicos actuales, el historiador y teólogo Álvaro Huerga, profesor del Angelicum, Universidad de los Dominicos en Roma, la polémica lascasiana es «hipercrítica». De hecho, si la encomienda era abominable en sí misma, ¿cómo pudo Las Casas ser un buen encomendero —presumía de ello— que protegía eficazmente a sus indios?; ¿y cómo es posible que no fuera ni mucho menos el único en su caso, ya que su otro hermano dominico de hoy, Miguel Ángel Medina, apunta que cuando se hizo el repartimiento de mano de obra de 1514, «los encomenderos primitivos se consideraban perjudicados en la nueva distribución habiendo tratado bien a los indios que se les había encomendado»?

¿Y cómo es posible que la encomienda fuera tan ineficaz como abominable, como afirman Las Casas y Medina, cuando se puede constatar que el propio convento de los dominicos en el que se iniciaron los sermones de denuncia de Montesinos en 1511, recibió también su repartimiento de mano de obra en 1514? En encomienda: una sirvienta de lujo, mujer de cacique, y trece obreros indios. Esto lo omiten Las Casas y Medina. Necesariamente; ya que hace tambalearse su construcción de indignación sistemática.

De hecho, esta institución no tenía nada de abominable: los franciscanos de los comienzos de la evangelización, que también necesitaban mano de obra, también recibían indios en encomienda, a los que naturalmente trataban muy bien, como los dominicos. Como debían hacerlo otros muchos titulares de encomienda, seguramente tomando precauciones respecto a una mano de obra que se sabía escasa, cada vez más. Por lo tanto preciosa, y como tal había que cuidar en interés propio.

Sobrevivir en condiciones extremas

El problema fundamental en las Antillas no era la encomienda o la no-encomienda sino, tanto para la evangelización como para la colonización, lo que hemos denominado las debilidades de sus pueblos indios. Los primitivos taínos de Santo Domingo, Puerto Rico y Cuba, constituían un pueblo frágil, sin fuerza, ya que estaban congénitamente subalimentados y en condiciones extremas de supervivencia. Su rendimiento, muy limitado, hace que se les sustituya progresivamente, en los trabajos duros, por esclavos negros (a partir de 1501); según sugiere Las Casas en 1516. Y es el choque generalizado que sufre ese pueblo por el contacto con los europeos lo que resulta fatal. Mucho más que por las atrocidades de los conquistadores, muy exageradas por los dominicos y Las Casas, sus deficiencias inmunitarias ante las enfermedades europeas, incluso las más benignas, como el resfriado común y la gripe, son la causa de que ese pueblo, que ya era débil, desaparezca masivamente ante el choque bacteriano y viral, en sucesivas epidemias mortales.

No eran los únicos. Si bien los esclavos negros, resistían perfectamente las agresiones bacterianas y su población se incrementaba, dentro de los límites de

su reducido número original, los europeos sufrían también masivamente el ataque de las enfermedades tropicales, contra las que ellos no estaban inmunizados. Asimismo, sufrían la subalimentación local. También ellos apenas sobrevivían, en condiciones extremas. Las Casas escribe que de los 2.500 españoles que llegaron con él a las Antillas en 1502, con la flota de Ovando, ninguno quedó indemne: «más de 1.000 murieron y los demás cayeron enfermos, de hambre y privaciones».

Es cierto que en las Antillas había un pueblo indio fuerte, pero se trataba de los violentos caribes, que habían resuelto el problema de la subalimentación con la antropofagia. Se dedicaban por tanto a masacrar a los taínos, a los colonos y a los misioneros. Con ellos, el único diálogo posible era la guerra. Serían ocasión, junto con algunas revueltas de taínos, de cierta reaparición de la esclavitud india, ya que, según la costumbre de entonces respecto a los infieles, tanto entre los musulmanes como entre los cristianos, los prisioneros de guerra se consideraban esclavos (este es el caso de los esclavos negros enviados de España a las Antillas). Como no era fácil distinguir a un caribe de uno que no lo fuera, algunos traficantes sin vergüenza se aprovecharon de ello para vender como esclavos a otros indios. La cercanía de estas maniobras esclavistas persistentes en ocasiones comprometía la evangelización pacífica provocando reacciones indias mortíferas. Es el caso de la primera evangelización de la costa venezolana en 1515.

Ninguna «Hora de Dios»

En cuanto a la evangelización, aparentemente reforzada con la llegada de los dominicos, de franciscanos, de seglares y ermitaños, la situación estaba bloqueada en todos los sentidos. La debilidad psicológica, y por lo tanto mental y cultural, de los primitivos taínos (volveremos sobre ello a propósito de los indios del Perú) les imposibilitaba para recibir y retener la catequesis. Entre ellos y los europeos la distancia mental y cultural era tan grande que no había comunicación. Por ende, ir a los caribes era pura y simplemente ir a la muerte. La evangelización por tanto se mantenía en un compás de espera. No se vislumbraba ninguna «Hora de Dios». Pronto los taínos solo subsistirían en

algunas colonias testigo. Si bien los europeos que caían podían ser reemplazados por recién llegados, el único desenlace posible para los desgraciados taínos era la quasi-extinción.

Con una salvedad importante: además de por estas colonias testigo, la sangre taína subsistió (y lo hace hasta hoy en los pueblos de las grandes Antillas) por el mestizaje, incluso en el nivel social más alto. Ya que a menudo «la mujer del indio (en particular en las familias caciques) le abandona por el europeo (en particular el encomendero). Surgió un mestizaje aristocrático. Los nuevos señores de la tierra eran frecuentemente hijos de indias. Y cuando se resolvió la cuestión de la mano de obra, introduciendo esclavos negros, estos no sirvieron a españoles únicamente sino a mestizos descendientes (por sus madres) de los caciques» taínos (Carlos Pereyra). Y, por supuesto, estos, cristianos por sus padres.

Se habían nombrado obispos para las islas. Pero su realidad era tan evanescente como la del resto de la evangelización. Cuando en 1517 se intentó establecer la Inquisición en las Antillas (a petición, con virulencia como acostumbraba a hacer, de Las Casas) el cardenal Cisneros quiso encomendarla a los obispos de la región. Tuvo que constatar entonces que ninguno de ellos residía allí. Ni el de Puerto Rico, ni el de Santo Domingo, ni el de Concepción de la Vega, ni el de Darién (Panamá). De los cuatro, tres habían estado una temporada en las Antillas y luego habían vuelto a España. El cuarto (el de Santo Domingo) ni siguiera se había molestado en hacer el viaje que le habría permitido conocer su sede catedralicia.

Al final el obispo de Puerto Rico manifestó su intención de volver, «hazaña casi increíble», y asumió efectivamente, desde su sede, las funciones de inquisidor apostólico de las Antillas y Panamá. Pero en ese Nuevo Mundo eran tan pobres que el obispo, aun habiendo ejercido sus funciones a conciencia durante veinte años, «no llegó a cobrar un solo real» (Álvaro Huerga) en multas o confiscaciones.

Los ladrillos sevillanos

Tan generalizada era la postración y durante largo tiempo tan escasa la mano de obra que cuando los dominicos, los que denunciaban los malos tratos a los indios, decidieron en 1514 emprender la reconstrucción de su convento de paja para hacerlo más sólido y confortable, tuvieron que llevarse de Sevilla los ladrillos necesarios, uno a uno y a alto precio.

Hay que hacer justicia a los dominicos: sus valientes, si bien excesivas, denuncias públicas y sus intervenciones directas en España en este mismo sentido tuvieron un gran peso en la atención continuada con la que los sucesivos responsables de la metrópoli marcaron la política colonial. Debemos asociar plenamente a este homenaje a Las Casas, por entonces simple sacerdote, pero discípulo de aquellos. No sin señalar que es cierto que el cardenal Cisneros, que estaba tan bien informado (por sus hermanos franciscanos y por sus enviados jerónimos) y era tan riguroso, le nombra «Procurador de indios» pero mantiene sus reservas respecto a sus proposiciones sobre la encomienda. Ya que, si bien esta dio lugar a abusos en su aplicación, de los que se beneficiaron favoritos reales y funcionarios, también tuvo defensores coherentes e íntegros, como el contador González Dávila. De hecho, como hemos visto, pronto se hará ampliamente birracial.

Pero Las Casas y sus maestros dominicos son muy injustos con los franciscanos de las Antillas y con el ermitaño Ramón Pané que se había instalado allí. Les llegan a acusar (gratuitamente) de estar comprometidos con los colonos; desprecian abiertamente sus méritos misioneros, o no los mencionan. Sin embargo, la acción del ermitaño fue una verdadera evangelización «La primera metodología misionera de América» (Pedro Borges). Los franciscanos supieron reducir la distancia mental y cultural que les separaba de la élite de los taínos, llegaron a impulsar la educación de los hijos de los caciques hasta el punto de enseñarles latín. Un triunfo que desgraciadamente fue muy limitado y demasiado tardío.

Numerosos especialistas actuales de reconocida autoridad, como Borges, al que acabamos de citar (1988), Antonio García García (1984) y Álvaro Huerga (1984) ponen de manifiesto que el relato que Las Casas hace de los eventos sociales y religiosos de aquella época no es más que una reconstrucción muy posterior. Que arrastra sus «ideas fijas» en gran cantidad de extrapolaciones anacrónicas y anticipaciones. También lo citado entre comillas como literal ofrece serias dudas (como los sermones de Montesinos). Hasta el punto de que el dominico Huerga habla de «disputa orquestada» por un Las Casas «ufano».

La demostración palpable de que Las Casas y algunos otros dominicos oscurecieron la imagen de la post-conquista está en la fidelidad que los pueblos de las Antillas Mayores manifiestan aún hoy a su pasado colonial. El 5 de abril de 1991 los representantes electos del pueblo, en su mayoría mestizo, de Puerto Rico restablecieron el español como lengua oficial única. A pesar de estar su isla ocupada por los norteamericanos desde hace un siglo y tratarse de un Estado asociado a los Estados Unidos, justificaron este restablecimiento mediante el siguiente considerando: «Así queremos proteger la herencia rica de las generaciones que nos han precedido. Estas generaciones que integraron al taíno, al africano y al español en la forma de ser portorriqueña».

La hora de México y Perú

Más allá de las polémicas, a pesar de todo signo de vitalidad apostólica, se imponía la evidencia: la «Hora de Dios» solo podría llegar a principios del s. XVI, en una situación completamente diferente de la que se daba en las Antillas.

Cuando se pudiera dirigir una evangelización sistemática y completa, con toda su jerarquía bien presente, a pueblos que estuvieran más allá de la simple supervivencia y ya abiertos al mensaje cristiano por una cultura o precultura de civilización colectiva de religión.

Esto sucederá a partir de 1524-1533 en México y a partir de 1543 en el Perú dónde, por primera vez, la jerarquía episcopal ejercerá su autoridad plena, no discutida. En México, sin embargo, el enfrentamiento de los religiosos de las grandes órdenes con la jerarquía episcopal, apoyados en sus privilegios y sus propios sueños mesiánicos, se mantendrá hasta el s. XVII.

El Perú se verá favorecido también por la personalidad notable de sus dos primeros arzobispos: lucidez, altura de miras, equilibrio, energía, caridad y santidad. Gracias a ellos la problemática de la evangelización india se verá magistralmente analizada, asumida profundamente en el amor y vigorosamente abordada. Para resolverse finalmente con el triunfo de la Cruz. En una demostración en la que todo se resume, o casi todo.

Por eso empezaremos en el Perú el recorrido por las cuatro biografías de la «Hora de Dios», que hemos escogido para mostrar su impresionante estatura humana. Y seguiremos con México, donde una efervescencia, que se presenta con menos claridad pero rica también en iniciativas resplandecientes, igualmente significativas del don cristiano, asegurará finalmente el mismo triunfo, hasta nuestros días.

Sin olvidar la Florida-Georgia

Pero no olvidamos en absoluto la «Hora de Dios» de la FloridaGeorgia que hemos evocado al iniciar este primer capítulo. Su historia ejemplar nos recuerda dos dones fundamentales que se confirman en el Perú y en México. En primer lugar, independientemente de las vejaciones europeas, la tradición india era a menudo una tradición sanguinaria: por todas partes encontramos pueblos indios matando a otros, desde los caribes a los aztecas, los lacandones o los apaches. Además, la evangelización, la cristianización, no suele ser posible si previamente no se ha reprimido esa tradición de sangre o se ha hecho inoperante mediante un control eficaz y permanente. Cualquier visión de la evangelización de América que no tenga en cuenta estas dos premisas no es más que simple sentimentalismo inconsistente, cara ilusión.

En 1612, cuando se produce la «Hora de Dios» al pie de los Apalaches, la misión de la Florida-Georgia arrastra más de medio siglo de fracasos, bañada en la sangre de incesantes mártires: dominicos, jesuitas, franciscanos. Sin que se pueda aducir como pretexto ninguna colonización, que allí era puramente simbólica (no había colonos ni encomiendas), si bien además, siempre dentro de este simbolismo, muy liberal y generosa. Por ejemplo, el dominico Luis Cáncer, enviado por su amigo Las Casas, es masacrado por los indios al desembarcar. O diez jesuitas, que fueron también a evangelizar sin protección ninguna, fueron masacrados en cuanto se adentraron en la tierra. O cinco franciscanos, que llegaron con el espíritu de la evangelización no colonial, lascasiana, a los que mataron los indios de sus propias parroquias.

La intervención necesaria

Ahora bien, este más de medio siglo de sangre solo se ve interrumpido cuando la fuerza colonial interviene, al fin, para castigar a los criminales (pero sin nuevas masacres). Ya que esta intervención es el choque que permite a los indios liberarse del vértigo de sangre de su terrible tradición. Ellos mismos apartan a su rey criminal de la posibilidad de seguir siéndolo. Por fin los religiosos pueden reemplazar a los mártires en sus parroquias, para siempre. Y la evangelización prende como un reguero de pólvora por la adhesión masiva y apasionada de los indios, que aspiran a lo que no tenían cuando estaban sometidos a sus «señores naturales», exageradamente alabados por Las Casas: el final del baño de sangre, la paz fraterna de la pax hispánica, que se quería pax catholica.

De esta manera, y no de otra, mediante esta intervención institucional, educativa, curativa y liberadora, fue posible la «Hora de Dios». En el fondo, aunque no de manera tan puntual, ha sido de la misma manera en toda la evangelización americana. Vamos a verlo.

II. El gran iniciador, Jerónimo De Loaisa (1498-1575), primer arzobispo de Lima

«Loaisa es la gran figura del Perú naciente, mucho más que Almagro y Pizarro, y aún que La Gasca que organiza las cosas pero se marcha».

Enrique D. Dussel, Desintegración de la Cristiandad colonial y Liberación, Salamanca 1978, p. 59.

«Llevado por su santo celo. Inflamado de amor por los indígenas. Un prestigio personal considerable».

Guillermo Lohmann Villena, El corregidor de indios en el Perú de la Casa de Austria, Madrid 1957, pp. 17, 62, 66.

Después de haber recibido la mejor formación en los dones de Dios y en las cosas de los hombres (ver anexo 1), después de haber forjado sus armas como vicario in capite y como prior de varios conventos principalmente en Cáceres y Carboneras, después de haber sido predicador general de la provincia dominica de España, Jerónimo de Loaisa es nombrado en 1537 obispo de Cartagena de Indias. Para Jerónimo partir hacia Cartagena es el primer gran paso hacia el Perú. Cartagena, puerto del sur del mar Caribe, está junto a la gran ruta del tráfico, vía Panamá, hacia el que fuera, poco tiempo antes, Imperio de los Incas.

Casi no sabemos nada de esta primera etapa americana de Jerónimo (ver anexo 2). Solamente que dura tres años, según testimonio del propio interesado en una carta dirigida en 1558 a Felipe II; en esos años funda el convento dominico de

San José de Cartagena que sería más tarde studium generale de la orden. Esta etapa había comenzado en el otoño de 1539 con la travesía del Atlántico en la carabela Santiago, capitaneada por Sancho de Capitillo. Por cuenta del rey de España, como toda la evangelización. Travesía que no realizó el nuevo obispo en solitario, sino que llevó consigo, como lo atestigua el Libro de asientos de pasajeros a Indias del Archivo de Indias, a cinco de sus hermanos religiosos dominicos, para que le ayudaran en su labor de evangelización: Fray Jordán del Bustillo, Fray Domingo de Grajal, Fray Luis de Mendoza, Fray Diego de la Cruz y Fray Andrés de Madrigal. Este hecho nos recuerda, en pequeño, otro hecho mucho más grande: la fecundidad que enseguida demuestra la Iglesia española en evangelizadores. Una fecundidad que, por ejemplo, hizo llegar, en grupos pequeños como este venidos en sucesivas carabelas, solo en la región de Oaxaca entre los siglos XVI y XVII, no menos de 1.000 misioneros. Y que llevará a escribir a Santo Toribio, sucesor de Jerónimo en el arzobispado de Lima: «tengo muchos sacerdotes y no sé qué hacer con ellos» (ver anexo 3).

El 13 de mayo de 1541 Lima, desde hacía poco capital del Perú bajo el nombre de Ciudad de los Reyes (fue fundada por Francisco Pizarro un 6 de enero, día de Reyes), es elevada a sede episcopal por el papa Pablo III, a propuesta de Carlos V y de su Consejo de Indias. Ese mismo día, en la misma propuesta, el Papa nombra primer obispo de la ciudad a Jerónimo de Loaisa. Pero Jerónimo no llegaría a Lima hasta el 23 de agosto de 1543. Cinco años más tarde, el 9 de septiembre de 1548, en Cuzco, la antigua capital de los Incas, recibe el pallium, ya que se había elevado Lima a sede arzobispal. Es el arzobispado más gigantesco de la historia de la Iglesia, ya que las diócesis sufragáneas ocupan, como el virreinato del Perú, toda la América del Sur hispánica y parte de América Central: desde Nicaragua y Panamá hasta Santiago de Chile y poco después hasta Buenos Aires y Tierra de Fuego.

Pronto se haría evidente, y se confirmaría a lo largo de treinta años, que esta dimensión gigantesca no resultaba en absoluto abrumadora para Jerónimo de Loaisa. Que mostró una capacidad también inmensa que hizo de él a la vez un Richelieu (o un Enrique IV de Francia), un Las Casas (o un San Luis) y un San Vicente de Paúl. Que llegó a dominar completamente y con toda la profundidad cristiana, problemas y situaciones tan temibles como la extensión geográfica de sus responsabilidades.

Las «Leyes nuevas»

Cuando el 17 de septiembre de 1543 Jerónimo firma el acta de erección canónica de la Iglesia de Lima, la situación del Perú es dramática. Apenas aplacada la sublevación del nuevo Inca, Manco Cápac II (con la ayuda de los pueblos indios, sobre todo los Huancas, que no quieren la vuelta de la dominación inca), el Perú pierde a sus dos grandes conquistadores, asesinados en luchas fratricidas: Almagro en 1538 y Francisco Pizarro en 1541. A principios de 1543 se logra restablecer una apariencia de orden después de haber vencido y ejecutado al hijo de Almagro, que se había sublevado. Gracias al delegado real, el juez Vaca de Castro, al que una profunda amistad uniría con Jerónimo de Loaisa.

Pero ese mismo año, una noticia procedente de España, que poco a poco se confirmaría, hace estallar de nuevo la situación, esta vez con mayor violencia. Ya que Carlos V, influenciado sobre todo por Las Casas, acababa de promulgar Leyes nuevas para el gobierno de las Indias.

Estas leyes establecían ni más ni menos que la supresión de todas las nuevas conquistas, para favorecer los «descubrimientos» pacíficos, organizados y controlados por jueces y religiosos. A lo que se añadía la supresión de las encomiendas, esos señoríos fiscales establecidos hasta entonces sobre los indios, en beneficio de los conquistadores, por concesión real. Gran parte de las encomiendas se confiscarían inmediatamente. En primer lugar las que carecían de título en regla —casi todas— y las más grandes. El resto se extinguiría a la muerte del titular. Todo lo más, se podría otorgar una pensión de mera subsistencia para las viudas o huérfanos. Y ya no se concederían más encomiendas.

Insoportables

Se hace inmediatamente patente que Carlos V, al ajustarse al fundamentalismo del teórico Las Casas, no sopesó las consecuencias injustas e insoportables de la

nueva legislación que había aprobado a pesar de las reservas de García de Loaisa, presidente del Consejo de Indias, pariente de Jerónimo, y de otros miembros de este Consejo. Ya que la encomienda no era más que la forma de devolución[1] de los gastos de la conquista que los conquistadores habían arriesgado sobre sus propios bienes y por cuenta propia, sin que costaran nada al tesoro real. Gastos de los que estaban lejos de haberse recuperado por completo, por los pillajes de la conquista, ya que los Eldorado solían estar vacíos o eran insuficientes (por ejemplo, el conquistador del Eldorado colombiano, Jiménez de Quesada, se había arruinado con su conquista). La encomienda era también la forma de pago de soldadas en indemnizaciones por invalidez, que no se habían pagado a los conquistadores durante o después de sus años de servicio como soldados[1]. Bajo este punto de vista, estrictamente financiero, la encomienda, que era justa para los conquistadores, no era injusta para los indios, ya que el tributo que ellos pagaban y que percibía el titular de la encomienda por delegación real, se debería realizar y se realizaba, en ausencia de encomienda, al fisco real.

De todas maneras, el indio pagaba un tributo, como hiciera en otro tiempo con sus antiguos amos (en el Perú, los incas) y antes era aún mayor[1]. Por otra parte, el tributo que se pagaba a los titulares de encomiendas tenía como contrapartida obligaciones de orden público que recaían sobre estos: defender el territorio con su familia, armas y cabalo, proteger a los indios y sus bienes individuales y colectivos; mantener los caminos; financiar la evangelización mediante el pago de los sueldos de los misioneros (que debían reclutar ellos) y de un tercio del coste de construcción de las iglesias; encargarse de la educación de los hijos de los jefes indios (a los que debían dirigir a los colegios que llevaban los religiosos). El hecho de que no siempre se hubieran cumplido estas obligaciones y que la encomienda hubiera dado lugar a abusos —más bien solo de vez en cuando en aquella mitad del s. XVI[2]— denunciadas con razón por Las Casas y otros, habría justificado un control más estrecho y sanciones más disuasorias; no la supresión de la encomienda sin contrapartida.

A pesar de lo que dijera Las Casas en sus denuncias, la justicia no implica que se pueda, como hacía el rey de España en sus Leyes nuevas, conservar la conquista y la evangelización, sin querer reconocer los gastos adelantados para esa conquista y evangelización por los conquistadores, negándose a pagar sus salarios y el precio de sus penas, a menudo de sus heridas y enfermedades. Mas el rey de España pronto se da cuenta de ello y anula muchas de las Leyes nuevas, primero de hecho, luego de derecho.

Fuego en el Perú

Pero, por el momento, el Perú estaba en llamas. La conquista, que allí cumplía solo diez años, no había terminado. Se estaban realizando expediciones capitales cuyos participantes no habían vuelto todavía o no se habían instalado. Entre ellos el prodigioso descubrimiento y recorrido de Orellana por el Amazonas, desde sus fuentes andinas hasta su desembocadura en el Atlántico (1542). O la épica conquista de Chile que acababa de alcanzar Santiago (1541). El mismo año 1543 partía la expedición de Diego de Rojas que descubriría y conquistaría el centro de Argentina, hasta Córdoba. Expediciones y conquistas llevadas a cabo por lo general honrosamente, con la participación de religiosos y siempre por cuenta de los que las llevaban a cabo. Podemos imaginar cuál sería el efecto sobre tantos conquistadores recientes o todavía en actividad, del anuncio de la desaprobación de las conquistas y de la abolición del pago de sus inversiones y de sus penas, por la supresión inmediata o próxima de las encomiendas. La mayoría de ellos o bien se arruinaría en vida o bien vería confiscada la herencia que debía corresponder a sus hijos. Hasta los que se veían castigados con más dureza eran aquellos que no se habían dado al pillaje y habían confiado en la equidad real.

Era evidente que la Audiencia y el virrey, encargados de aplicar las Leyes nuevas, que habían llegado a Lima en 1544, iban a estrellarse contra un muro. Podrían haber ahorrado al Perú y a España una tragedia nacional si hubieran observado inmediatamente que en contacto con la realidad se mostraban injustas e inaplicables, como hiciera su homólogo en México, el enviado real Tello de Sandoval, encargado de aplicar allí las Leyes nuevas. Como lo veían los obispos y evangelizadores, ya que en México, en su asamblea de 1546, en presencia del propio Las Casas, ni uno solo, ni siquiera entre sus hermanos dominicos, aprobó sus provocadoras denuncias de las encomiendas[3]. Atrapado en las funestas buenas ideas lascasianas, el virrey del Perú, Blasco Núñez Vela, no supo sortear el escollo.

La sublevación, poco a poco se generalizó. Gonzalo Pizarro, el hermano superviviente de Francisco, se puso a la cabeza. Jerónimo de Loaisa, recién nombrado obispo de Lima, detectó el peligro y puso todos los medios para

conjurarlo. Se opuso a las ejecuciones de encomenderos que el virrey se había empeñado en ordenar. Y, como los obispos defensores de la ciudad en la Iglesia del tiempo de los Bárbaros que salían al paso de los invasores, se puso en camino, fue hasta Cuzco, a 150 leguas a través de los Andes aún vírgenes, para encontrarse con Gonzalo Pizarro, no sin dificultades. Actuó de la manera más convincente que pudo para devolverle al camino de la paz. Fue en vano. Se había resquebrajado uno de los pilares fundamentales: el respeto a la autoridad real.

Aliado del «Pacificador»

Este respeto ya no arropará a Blasco Núñez Vela. El virrey ve deshacerse todo entre sus manos, a pesar de los importantes medios de los que teóricamente disponía. Se deshonra a sí mismo con la detención de su predecesor, Vaca de Castro, y sobre todo con la orden de asesinar en su casa al muy estimado juez Illán Suárez, que había sido recomendado calurosamente a Carlos V como gran esperanza del Perú por el primer obispo de Cuzco, y gran amigo de los indios, Valverde[4]. Blasco pronto se ve expulsado de Lima, su capital. Es hecho prisionero por orden de la Audiencia misma. Pero se evade. Perseguido a través de las provincias, las tropas de Gonzalo Pizarro le vencen tras darle alcance y le matan en Añaquito en 1546. El hermano del asesinado Illán Suárez, Benito Suárez, ordena que se corte la cabeza al virrey y con ella atada al cuello de su caballo hace su entrada en Quito. Terrible golpe para el prestigio de la monarquía española, a la que Las Casas había rendido un flaco servicio.

Por fin Carlos V ha comprendido. El hombre que envía al Perú para restablecer su poder, que merecerá el apodo de Pacificador, vio «una impertinencia peligrosa en las innovaciones de las Leyes Nuevas», como escribe Juan Pérez de Tudela[5]. Sacerdote formado en la universidad de Salamanca, miembro del Consejo de la Inquisición, que fuera poco tiempo antes responsable de la defensa de las costas españolas contra los piratas berberiscos, este Pedro de La Gasca es un hombre a la vez ponderado y eficaz. Poco a poco reconquista el terreno perdido, mediante hábiles combinaciones que fraccionan el frente pizarrista. Finalmente vence a Gonzalo Pizarro en Xaquixaguana, en abril de 1548, y ordena ejecutarlo como rebelde, junto con nueve de sus últimos lugartenientes.

Junto a La Gasca, y como su principal consejero en el apaciguamiento y vuelta al orden, está Jerónimo de Loaisa, hacia quien el Pacificador muestra un respeto lleno de admiración, que no se limita al pariente del cardenal presidente del Consejo de Indias, muerto recientemente (1546). Jerónimo es, incluso entonces, el auténtico «amo de la situación», constata Pérez de Tudela. Pues, de nuevo, él es la imagen de la responsabilidad equilibrada. Por una parte, él mismo insiste en la necesidad de abandonar lo que las Leyes nuevas tienen de injustificable. Por otra parte, es el alma de la reducción de las nuevas concesiones sobre las encomiendas vacantes, lo que le llevó a tener que plantar cara a un verdadero motín de los conquistadores de Cuzco cuando fue a anunciárselo. Es más, algunos llegarían a alzar su espada contra él. En persona o a través de sus hermanos dominicos, el arzobispo de Lima no dejará de ayudar a La Gasca a sanear las encomiendas en vigor, que ya no se trata de suprimir sino de mejorar. Sobre todo revisando los tributos, investigando encomienda por encomienda, para eliminar cualquier abuso en la contribución que se exigía a los indios. Y de manera general, para establecer las bases de un tratamiento más humano y más justo de los indígenas.

Habladurías escandalosas

Este compromiso al más alto nivel en la tarea de pacificación en profundidad al servicio del pueblo hace de Jerónimo de Loaisa objeto de habladurías escandalosas. Esas habladurías de las que más tarde se queja en una carta al rey Felipe II, el 30 de noviembre de 1562, que proceden de «esas gentes que con tanta libertad y audacia escriben y hablan mal los unos de los otros». Entre ellos un tal Luis de Lira en un informe, pretende que Jerónimo se aprovechó de su posición predominante junto a La Gasca para especular sobre la concesión de encomiendas y conseguir así pingües beneficios. Juan Pérez de Tudela al que acabamos de citar, recoge hoy esas habladurías, que como vamos a ver se contradicen con el testimonio de todo el resto de la vida del arzobispo de Lima; y con ese «prestigio personal considerable» que tendría entre el pueblo peruano, acreditado por Lohmann Villena. Es más, como escribió entonces al rey de España un testigo directo Jerónimo Loaisa, por el contrario, se había endeudado terriblemente al socorrer a aquellos que habían necesitado ayuda durante las

luchas civiles. Hasta el punto de que había considerado, «para devolver esas deudas, retirarse a un convento, huyendo del lujo y de los gastos que implicaba su dignidad episcopal»[6].

Tan cierto es esto como que el testigo es el mismo La Gasca, en una carta al rey del 2 de mayo de 1549, en la que detalla la ayuda que Jerónimo ofreció entonces a todos, sin cálculo. En ella indica que las deudas del arzobispo eran de más de 12.000 pesos, cantidad considerable «que él no habría podido devolver en muchos años», incluso si se retiraba a un convento como simple hermano. Ya que «eran débiles las rentas de su arzobispado». La Gasca decide entonces aumentar esas rentas, añadiendo otras de las que volveremos a hablar[6].

Por otra parte, demostraremos que lejos de traficar en su provecho sobre las encomiendas, en aquel momento Jerónimo obtenía de sus titulares, no solamente regularizaciones en los tributos, sino también importantes restituciones en beneficio de los indios.

Para Pérez de Tudela, el mismo García de Loaisa estaba tan podrido como Jerónimo. Pero también aquí es incompleta la información de este autor. Para explicar las pretendidas debilidades de García de Loaisa hace de él, según un error clásico que señalamos en el anexo 2, un compatriota de los Pizarro, cuando en realidad no nació en Trujillo sino en Talavera. Para Pérez de Tudela, también La Gasca es un personaje innoble, cómplice de aquella pretendida codicia, y que habría sembrado el Perú de traidores recompensados. Entre esos traidores, de nuevo, Jerónimo de Loaisa, culpable de tener amigos en los dos bandos, y Benito Suárez que recibe el mejor señorío de Cuzco.

Una idea de genio

Todo esto carece de sentido común. La Gasca ya había ejecutado a 9 de los lugartenientes de Gonzalo Pizarro. ¿Qué es lo que querían? ¿qué hubiera ejecutado 90 o 900 para que no sobreviviera ningún «traidor» en un nuevo baño de sangre, sembrado de nuevos odios inexpiables? Y Benito Suárez —aparte de que se le debiera una reparación por el asesinato de su hermano— acababa de ser recomendado, como aquel, a Carlos V, por el excelente testigo Valverde como

hombre de «mucha cordura y a quien su Majestad podrá encomendar acá cualquier cargo y descargarse con el[4]». Además, no se puede ser Pacificador sin ser más o menos «traidor» para las diferentes facciones y sin mostrarse generoso con los diversos cabecillas para obtener su tranquilidad. En ocasiones ese es el precio del bien común. Enrique IV de Francia, al que volvemos a recordar a propósito de Jerónimo (Pacificador junto a La Gasca), ya dio ejemplo de esto: cubrió de favores a quienes habían encabezado el bando contrario en las guerras de religión para conseguir la paz definitiva en Francia. ¿No sería digna de Enrique IV esta idea de genio que tuvo Jerónimo para calmar a los soldados más reticentes: convencer a La Gasca de que anunciase emplear 50.000 pesos de oro para dotar a las viudas jóvenes que se casaran con soldados valerosos?

Por lo demás, los acontecimientos demostrarían que el bien común había tomado su propia decisión. Se confiaría enteramente a Jerónimo de Loaisa, en el interregno que se instaurará entre la partida de La Gasca (1550) seguida de la muerte su sucesor Antonio de Mendoza (1552) y la llegada del nuevo virrey, el marqués de Cañete, en 1556. Entonces el poder espiritual se haría cargo de aquel huérfano temporal. El virrey de hecho, imprescindible para la supervivencia del Perú, al que todos se remiten, era el arzobispo de Lima, designado solamente por su gran prestigio.

La energía de los grandes capitanes

El arzobispo reinará flanqueado por el juez de la Audiencia, Cianca, colaborador de La Gasca en la revisión del tributo de las encomiendas, y por Domingo de Santo Tomás, provincial de los dominicos, ferviente indigenista, que sería el primero en descifrar el quechua, la lengua de los incas. El triunvirato de la sensatez, de la justicia y de la caridad tiene mucho que hacer ya que la situación es de nuevo dramática; requerirá las cualidades de mando, la energía y la intuición de los grandes capitanes. Jerónimo, el hombre de Dios comprometido decididamente en el bien común, encarna ya estas cualidades.

Como contragolpe casi normal de la revuelta de los conquistadores y de la pacificación generosa que se les prodigó, estalla repentinamente la revuelta de los pobres, de los «pequeños Blancos». Amenaza la anarquía total. Ya ninguna

autoridad puede ejercer sus funciones. Los corregidores (gobernadores), como el de Charcas, la actual Bolivia, de hecho son destituidos. Hay que movilizar de nuevo las fuerzas leales, lanzarlas al combate para restablecer el orden. El arzobispo debe calzarse las botas, montar a caballo y tomar el mando de las tropas que se le acaba de entregar oficialmente. Se trata de una verdadera guerra ya que los rebeldes muy pronto se organizan y encuentran un jefe eficaz, un tal Hernández Girón.

Junto a Jerónimo, se encuentra el general Pablo de Meneses, que más tarde será su suplente, otro talaverano, de quien Pérez de Tudela dice excepcionalmente que encarnaba «la cordura y el honor». En 1554 Jerónimo gana la guerra, sus tropas aplastan a las de Hernández Girón, cuya cabeza ponen en la picota en Lima. Cuando llega el marqués de Cañete, lo hace para reinar en un virreinato del Perú al fin preparado para conocer la paz. Gracias a Jerónimo, que había invertido diez años de su pontificado limeño en esta tarea.

Pero él tenía que dar a esta paz un contenido de justicia verdadera, en primer lugar por lo concerniente a los indios que, a causa de estos tumultos, si bien no habían caído en el olvido (se había continuado con la mejora activa de las encomiendas), habían pasado a un segundo plano. Jerónimo invertirá en esta tarea esencial los veinte años que le quedan antes de presentarse ante el Juez Supremo. Lo hará por un auténtico mandato espiritual, ahora bien, sin descuidar la encarnación temporal. Antes de acabar dando el ejemplo personal de la más pura caridad.

«Protector general de indios»

Sin embargo, es necesario detenerse un momento en los diez primeros años del pontificado limeño de Jerónimo para no omitir uno de los aspectos de su actuación que anuncia todo lo que seguiría. Ya que Jerónimo, además de arzobispo, era entonces representante personal del rey de España como Protector general de Indios del Perú y lo fue hasta que en 1554 se confía el Protectorado de los indios a los procuradores de la Audiencia de Lima, antes de pasar a ser responsabilidad de toda una serie de altos funcionarios específicos, repartidos por catorce de los principales centros del virreinato, facultados para someter

ellos mismos los pleitos a la justicia en nombre de los indios.

Las guerras civiles constantes y la carga abrumadora de sus otras responsabilidades no facilitan la acción pormenorizada de Jerónimo en este campo. Él mismo solicitó que se le relevara y que se confiara a otros hombres más capacitados para actuar. Es muy probable que las grandes deudas que, como hemos visto, contrajo en estos años, fueran provocadas por ayudar a los indios y a sus comunidades que sufrían escasez o necesitaban defensa. La Gasca se refiere en su carta al rey, de 1549, sobre las deudas de Jerónimo, a la «protección de los indios». No hemos encontrado ningún otro documento en el que se haga referencia a esto. Pero podemos hacernos una idea de los que debió ser su actuación gracias a la de uno de sus predecesores inmediatos en el Protectorado, el obispo de Cuzco, Valverde, también dominico.

En su carta-informe a Carlos V de 1539, cuya referencia ya hemos dado, Valverde escribe: «Yo he querido visitar en esta ciudad de Cuzco todas las casas de cristianos donde hay indios y todos los ranchos y bohíos de los indios y caballerizas y cocinas para saber si los doctrinan y enseñan cada noche, como se debe hacer, e si curan los que están enfermos o los dejan morir, e si les dan los mantenimientos e cosas necesarias, pues se sirven dellos e si los tienen atacados o encerrados. Vuestra majestad me manda que haga esto en el principio de su Real provisión de la protectoría. (...) Yo he querido como protector, amparar los indios en su libertad viniéndome a pedir socorro (...) y hánmelos sacado de entre las manos los tenientes y justicias quitándoles su libertad. (...) Yo visité o envié a visitar, en los puertos, los navíos que se parten para ver si llevan indios desta tierra; y, los que vienen de otras tierras, para ver si traen indios. (...) A Vuestra majestad he suplicado por otras cartas, me haga merced de ayudarme para el gasto que tengo en la protectoría, pues juntamente con el mucho trabajo, no se deja de gastar mucho, en caballos y herraje y otras cosas, andando visitando la tierra, y ansí mesmo yo debo agora más de diez mil castellanos de los gastos que hice en mi venida y de lo que he gastado en los caminos después que estoy en esta tierra». Todo esto está confirmado por los archivos, que atestiguan las condenas obtenidas por Valverde contra los españoles que maltrataban a los indios.

Hacer que los conquistadores se sometan a la justicia

Una vez terminado su Protectorado, Jerónimo de Loaisa emprende una nueva guerra, tan dura como las anteriores, aunque en esta ocasión apela a las fuerzas puramente espirituales: la guerra para purgar la Conquista de sus ignominias. Con La Gasca hizo justicia a los conquistadores; ahora les someterá a la justicia, a la del tribunal de Dios. Pero los sucesos dramáticos en los que había participado, el choque de convicciones e intereses opuestos que tanto le costó a él poner en paz, le confirmaron la triple intuición que ya tenía: el camino de los hombres, por torcido que sea, se puede enderezar siempre que ellos lo quieran; por tanto, la justicia, aunque sea dura, no puede ser unilateral; y además, la prudencia también es una virtud cristiana.

De ahí que su actuación no se rija por ese juicio totalitario, contrario a la caridad y a la verdad, que no cesa de asestar Las Casas: «No hay ni un solo español en las Indias que haya ido de buena fe a las guerras de conquista»[7]. De hecho, Las Casas fracasó. Este juicio, que pertenece a sus Reglas para los confesores, «sublevó a los españoles, ante todo a los mismos confesores: remitieron al virrey las copias manuscritas que empezaban a circular en Méjico en 1546 y que se quemaron»[8]. En la sede de su obispado de Chiapas, en México, que solo ocupó durante algunos meses, Las Casas se vio obligado a designar un «confesor tranquilizador»[9] que daba la absolución a los conquistadores sin reparar en las condiciones excesivas impuestas por el obispo. Jerónimo de Loaisa, no contradijo la caridad ni la verdad, pero sus confesores, en el Perú —y más tarde, siguiendo su ejemplo, en toda la América española— no fueron en absoluto «tranquilizadores». Por fin purgó la conquista. Lo que Las Casas no había sabido hacer, él lo consiguió.

Una «concordia»

En lugar de dejarse llevar por su propio pensamiento acalorándose y fulminando en una especie de dictadura de la conciencia, fuente de polémicas y divisiones, de nuevo Jerónimo dio un ejemplo notable de su talento pacificador, en el consenso y la eficacia. Como lo expresa perfectamente en la introducción de su Instrucción para los confesores: «Y será Argumento que se rigen por el Espíritu

de Dios y no por el suyo, siendo todos a una, pues, como dice San Pablo, Cristo no está dividido»[10]. Por lo tanto, esta Instrucción se definirá explícitamente como una «concordia». Y de hecho lo fue; Jerónimo consiguió que con él, «en muchas congregaciones», la establecieran y firmaran representantes cualificados de todas las sensibilidades que se oponían sobre la problemática de la Conquista y las encomiendas. Firmaron con él esta Instrucción el 11 de marzo de 1560, además de un archidiácono de la diócesis de Lima, cuatro teólogos (entre ellos el rector de la Universidad de Lima) o predicadores, un jurista (jurisconsulto del arzobispado) y los provinciales de las cuatro grandes órdenes misioneras que actuaban entonces en el Perú: los dominicos —más bien lascasianos—, los agustinos, los franciscanos y los mercedarios, que se mostraban todos ellos reservados, con más o menos nitidez, respecto a la sistemática lascasiana.

Nos llama la atención una delicadeza eficaz, muy propia del estilo de Jerónimo de Loaisa. Para que los dominicos no se sintieran mal representados y se comprometieran de verdad en la «concordia», añade a la comisión un miembro más: el prior del convento de Santo Domingo en Lima. Lo cierto es que se podría juzgar al provincial de los dominicos, Gaspar de Carvajal, como no suficientemente independiente y lascasiano: había acompañado al conquistador Orellana —compatriota de Trujillo y probablemente pariente suyo—, como su vicario general, en su gran expedición para descubrir el Amazonas, de la cual dejó una Relación muy favorable. El padre Gaspar había sido antes capellán de las expediciones del conquistador Núñez del Prado al Tucumán (Argentina) y de Gonzalo Pizarro al País de la Canela, en la vertiente amazónica de los Andes. Sin embargo, como no hay nada sencillo en estos asuntos, el mismo padre Gaspar de Carvajal fue también protector de los hijos del Inca Atahualpa que Francisco Pizarro, también compatriota suyo como Gonzalo, le confió en su lecho de muerte, «con lágrimas en los ojos».

Diferencias esenciales con Las Casas

El resultado de los trabajos de este «grupo impresionante» fueron unos «reglamentos severos», escribe Lewis Hanke, especialista americano de la «lucha española por la justicia» en la conquista de América. Hanke subraya

justamente la influencia decisiva de estos reglamentos limeños. Pero, siendo muy lascasiano, se confunde al añadir que esta Instrucción «evidentemente daba forma legal a las principales proposiciones de Las Casas»[11]. Pues, entre las Reglas para confesores de Las Casas y esta Instrucción había diferencias esenciales. Sin ellas, esta última no habría obtenido el acuerdo de los religiosos que rechazaban el extremismo del que fuera, durante tan poco tiempo, obispo de Chiapas.

Los historiadores lascasianos (sobre todo Lewis Hanke, Ángel Losada, Marianne Mahn-Lot y Ph. André-Vincent) por lo general se mantienen discretos respecto a las Reglas para los confesores que dictó su héroe, no resulta inútil sacarlas ahora a la luz[12]. Comprenderemos en seguida por qué fueron los confesores los primeros en rechazarlas. En primer lugar, con ellas el sacramento de la confesión se transformaba en una especie de proceso criminal sumario en el que intervenía un escribano público requerido obligatoriamente por el conquistador y que levantaba acta de todo. Así quedaba eliminado de oficio el secreto de confesión, el cara a cara confidencial, bajo la mirada de Dios, entre el cristiano y su confesor. Después, en acto público, el escribano público debía hacer que el conquistador declarara su elección de un confesor determinado designándolo por su nombre. Y atestiguar que el conquistador otorgaba a ese confesor, desde ese momento, «plenos poderes» irrevocables, en la ejecución legal, jurídica, de todo aquello que dicho confesor «juzgara conveniente para su salvación». Quedando bien claro que si el confesor juzgaba que el conquistador debía «restituir todos sus bienes, sin que quedara nada para sus herederos», el confesor «podría y debería hacerlo libremente», también, por su propia autoridad, de manera irrevocable.

El confesor verdugo

Ejemplo desorbitado de dictadura clerical, digno de la peor de las prácticas de fundamentalismo islámico. Que dice mucho de la veracidad de la forma habitual de presentar a Las Casas como adalid de los derechos del hombre. En la hora decisiva de las sombras de la muerte, jugando terriblemente con la inquietud del hombre por su salvación, los últimos derechos del hombre, el de volver la vista a

toda su vida y el del legado que dejará a los suyos, le son arrancados. En provecho de unos hombres escogidos solamente por su presencia de poder: el escribano y el confesor. Porque, después del escribano viene el verdugo. Como apunta sobresaltado el padre André-Vincent, aunque sin precisar nada de lo que acabamos de apuntar: «aquí el confesor hace de verdugo»[13].

Un verdugo que automáticamente tendría, si se me permite la expresión, mucha tela que cortar. El conquistador no tenía ninguna posibilidad de ponerse a salvo. Otro derecho esencial del hombre, el de demostrar su buena fe, se le denegaba de entrada. Solo se podía considerar que iba de mala fe ya que, como hemos visto, Las Casas lo había decidido así: «Ningún español de las Indias ha ido de buena fe en las guerras de conquista».

No vayamos a creer que el conquistador pudiera exonerarse haciendo valer que todo lo que hacía era obedecer órdenes del rey de España, como debe hacer todo soldado. Las Casas le cierra la boca mediante esta otra disposición —decisión soberana suya— que también se impone a los confesores: «Los conquistadores jamás recibieron órdenes del rey para los males que realizaron. Incluso si las hubieran recibido ello no habría bastado para excusarles». Inmediatamente después Las Casas precisa lo que cerraría todas las puertas, incluidas las de la participación en conquistas o expediciones sin exacciones y en operaciones puramente defensivas o lanzadas en socorro de indios oprimidos (especialmente por sacrificios humanos): «Jamás hubo causa legítima a las muy injustas guerras llevadas a cabo contra los indios». Entre paréntesis, según esto también se estaba condenando al rey de España y al Papa, que le había dado poder sobre las Indias, o al menos había reconocido plenamente ese poder.

El último de los soldados

El conquistador no podía tampoco hacer valer, cosa que es derecho de todo acusado, el hecho de que su participación en el mal que se describe, la Conquista, fuera muy limitada. Ya que Las Casas decidió, también soberanamente, que incluso para el último de los soldados, el confesor impondría su autoridad al más alto precio. El pobre soldado, en efecto, debía «restituir lo que todos robaron y tan injustamente consiguieron y los daños que

causaron». Por lo demás, para que el confesor-verdugo-secuestrador no tuviera salida posible, Las Casas lanza, con evidente alegría, esta auténtica locura, ya que lo que exige sobrepasa de todo punto las capacidades del sujeto: «Incluso si el conquistador no ha recibido más que una maravedí de cien mil millones, debe restituir la totalidad de los cien mil millones».

En cuanto al conquistador titular de encomienda, Las Casas no le trata mejor. Hemos visto como al recibir por delegación un tributo que de todas formas los indios pagarían a la administración real, como lo pagaban antes en el Perú a la administración inca, el encomendero no robaba a nadie. Tanto más cuando ese tributo se estaba retasando, mediante indagaciones locales, encomienda por encomienda. No obstante, Las Casas decidió soberanamente que el confesor-verdugo-secuestrador restituiría, por cuenta de los bienes del conquistador o de la herencia de sus hijos, todo lo que legítimamente hubiera recibido por este medio. Y para que tampoco en este caso el confesor tuviera salida, Las Casas precisa: «Entendiéndose que la restitución se refiere a lo que parecía recibido legítimamente cuando el titular no exigía más que lo que estaba tasado, incluso si la tasación era buena, ya que jamás se tasó con justicia a los indios, sino injusta, excesiva y tiránicamente». También aquí quedaban condenados de hecho el rey de España y el Papa, su fiador. El titular de la encomienda, lo mismo que el conquistador, no eran más que los rehenes a los que Las Casas hacía pagar en su lugar, ya que no podía hacerles pagar directamente.

Purgar la conquista

La Instrucción para confesores de Jerónimo de Loaisa, fruto de la «concordia» conseguida entre las diversas órdenes interesadas, rompe esencialmente con esa monstruosidad canónica, jurídica y cristiana elaborada por Las Casas. Restablece la verdadera confesión secreta, la absolución de acuerdo con la justicia verdadera, aunque bajo reglas «severas». Con ella se pretende purgar la Conquista, pero sin escándalo y de manera equitativa. En lugar de negar la posibilidad de buena fe, la pone al servicio de la verdadera contrición. En lugar de negar la evidente legitimidad donde esta existe, invita a ir más allá por la caridad y el don cristiano. En lugar de basarse en la coacción de un

fundamentalismo mahometano, confía en la adhesión.

Desaparecen por completo el escribano público y sus actas. Desaparecen por completo los plenos poderes al confesor-verdugosecuestrador. Reaparece la buena fe, allí donde fue efectiva. Reaparece la legitimidad de la obediencia a las órdenes reales, si existían. Reaparece, en caso de buena fe, la proporción entre la dimensión de la falta y la de la pena. Reaparece la limitación de la restitución a las capacidades del sujeto. Reaparece el derecho de los conquistadores a vivir moderadamente de la tierra, como era costumbre entonces para los demás soldados. Reaparece la legitimidad del tributo, cuando sus tasas son en conciencia aceptables. Sin olvidar que los encomenderos deben cumplir sus obligaciones y que hay que recordárselas, con precisión pero con simpatía por la belleza de su obligación. Sin olvidar que también los indios pueden ser ricos y explotadores y que hay que tenerlo en cuenta. Sin olvidar que también se puede robar a los conquistadores y que también hay que castigar a sus ladrones. Y sin olvidar en fin que, a juicio del confesor, se puede fijar una composición (reducciones, nuevas asignaciones) en aquellos casos en los que la restitución no fuera directamente posible.

Además, todo ello era conforme a las posiciones tomadas por autoridades como el confesor del rey de España, el dominico Diego de Chaves, que estaba fuera de toda duda: todo español, por lo tanto, todo conquistador, debía hacer lo que el rey mandaba[14]. O el mismo Papa que en ocasiones otorgaba bulas de composición[14].

Reseñamos a continuación, ampliamente resumidas, las «reglas severas», si bien justas y cristianas, de la Instrucción para confesores de Jerónimo de Loaisa[7]. Veremos lo interesante de estas reglas y cómo dibujan en pocas líneas todo el paisaje de lo que fueron en realidad la Conquista y la encomienda, sin omitir detalles sabrosos:

Obligados a restituir

«1 y 2. Son obligados a restituir todo el daño que hicieron personalmente e in solidum el daño causado en esas expediciones por otros participantes en su caso,

los conquistadores que no hubieran respetado las ordenes del rey, o no se hubieran informado de esas ordenes para saber si la guerra era justa o no. So pena de negarles la absolución;

3. Son obligados a restituir la parte que les cupo en los robos de la Conquista aquellos que hubieran creído de buena fe que la guerra contra los indios era justa por ser estos idólatras (volveremos sobre esto) o comer carne humana o sacrificar hombres o por otras razones semejantes. A menos que los interesados no lo hubieran gastado en su mantenimiento durante el tiempo en que creían de buena fe que la guerra era justa. So pena de negarles la absolución;

4. Estas restituciones pueden llevar a que los interesados pierdan su estado, reduciéndole de caballero a plebeyo. Pero si hubiera desaparecido la persona a quien restituir, se puede llegar a una composición según el parecer del obispo o en su defecto del confesor, por la entrega de donaciones al pueblo indio damnificado;

5. El conquistador no está obligado a restituir aquella parte que para su sustentación, lo necesario para su persona, se le dio durante la Conquista. Y la restitución debe ser limitada siempre a sus capacidades;

6. Por lo necesario para su persona se entiende lo que moderadamente ha menester para sí y para su mujer e hijos, teniendo en cuenta su rango social, el nivel de vida local y la buena conservación de los indios. De tal suerte que no haya ni fraude ni dolo en ello.

Hijos y mujeres

7. Los hijos o herederos de los conquistadores están obligados a restituir todo lo que heredaron de estos. De manera que si el conquistador debía 20.000 pesos y el heredero recibió 10.000, el heredero está obligado a restituir sus 10.000. Pero no está obligado a devolver los frutos que hubiera podido producir la herencia, por ejemplo los de una propiedad rural;

8. La mujer del conquistador que no trajo dote, si hizo gastos superfluos más de

lo que a la necesidad de su persona convenía, estará obligada a restituir todas las demasías que hizo, así en galas como en cualquier otro exceso, tasado a juicio de varón sabio y temeroso de Dios;

9. La mujer del conquistador, si supo el carácter ilícito de los bienes de su marido sometidos a restitución, o hubiera dudado o no se hubiera informado, no podrá llevar la mitad de los frutos producidos por esos bienes;

10 y 11. Pero esta tal, si no tiene otros bienes de que pasar la vida, podrá vivir de los tales bienes si tuvo buena fe, no sabiendo ni pensando que los bienes de su marido fuesen robados, pudiendo gozar de su mitad de los frutos y sustentarse de ella.

El caso de los mercaderes

12. Los mercaderes y otras cualesquiera personas que vendieren o han vendido a los conquistadores obligados a restituir, bienes de los que se consumen con el uso, estarán obligados a restituir todo lo que llevaron por sus mercaderías, excepto lo que fue necesario para la sustentación de la vida del conquistador;

13. Cuando los tales mercaderes venden a los dichos conquistadores cosas que con el uso no se consumen, no están obligados a restitución pues que los compradores quedaron como antes para restituir;

14. Los mercaderes que en el tiempo de guerra injusta vendieron armas para la tal guerra a sabiendas, o en duda si era justa o no, estarán obligados a restituir in solidum como los que hicieron el daño con ellas. Pero si los tales mercaderes tuvieron ignorancia de la tal guerra, y entendieron con su buena fe que no era para guerra injusta, no están obligados a restituir;

15. Cualquier criado de persona cuyos bienes todos están obligados a restituir, están obligados a restituir su salario; y lo mismo se dice del calpisque o mayordomo del encomendero que no cumple lo que a sus indios es obligado, así en doctrina como en lo demás, e injustamente lleva a los indios el tributo. A menos que el encomendero tenga otras haciendas o granjerías licitas de donde

pueda pagar los salarios de sus criados o calpisque;

16. Los tales calpisques o mayordomos serán obligados a restituir todo aquello que por su solicitud llevaron de más de lo justo sus amos por haberlo solicitado ellos a los caciques o indios, si los amos no lo restituyen.

Medir por la conciencia

17. Los encomenderos, si han cumplido con sus obligaciones de administración y doctrina, podrán llevar un honesto tributo para su sustentación, considerada la calidad de su persona y el provecho que en la tierra se hace;

18. La cantidad del dicho tributo no se ha de medir por las tasas o retasas, sino por la conciencia del titular, como buen varón y temeroso de Dios; porque si los indios son tan pobres y necesitados que no pueden dar ni lo que dice la retasa no le podrá llevar con buena conciencia sino aquello que buenamente pudieran dar quedándoles lo necesario para mantener sus haciendas y granjerías y sustentar sus casas y mujeres e hijos, no haciéndoles venir en necesidad;

19. Si los indios son ricos y pueden holgadamente dar lo que manda la tasa o retasa, sin ser agraviados en nada, el encomendero la podrá llevar, cumpliendo como debe, con los dichos indios, en suficiente doctrina y otras obligaciones.

El buen uso de la encomienda

20. Por suficiente doctrina se entiende que ningún niño se muera sin bautismo ni ningún adulto bautizado sin confesión y que todos sepan las cosas necesarias de la fe, como el credo y el pater noster y ave maría y los diez mandamientos de la ley y los mandamientos de la iglesia, en la mejor manera que se pudiere, según su capacidad;

21. El encomendero que faltó de tener doctrina por ningún ministro ni por su persona ha de restituir a los indios lo que había de dar a los clérigos o frailes, pero podrá llevar de lo restante del tributo alguna parte muy moderada, para su honesta sustentación y de su casa y no más. Esto por hacer cuerpo en esta república cristiana, que esta república cristiana, que está para sustentar a tierra en paz y en justicia y para que los indios tomen las costumbres sanas de seguir y frecuentar la iglesia y aprovecharse del fruto de los sacramentos;

22. Por lo que respecta a la moderación del tributo según el juicio de la conciencia del encomendero, se precisa que este está obligado a saber y entender si los indios que tiene en encomienda pueden holgadamente cumplir con el tributo señalado por la tasa. Para ello, no se ha de fiar de sus criados o calpisques, sino en persona;

23. Están obligados los encomenderos a saber si los frailes y clérigos que tienen para la doctrina cumplen lo que son obligados, así en juntar los indios para la doctrina como en la administración de los sacramentos y si tienen en cuenta con los pobres y enfermos y si les dan buen ejemplo como ministros de Jesucristo: y si en estas cosas faltaren o fueren negligentes, den aviso al obispo o prelado a quien están sujetos.

Botijas de vino de Castilla

24. Los encomenderos han de poner mucha diligencia en saber cómo los caciques o principales tratan a los indios comunes y pobres, sabiendo si los roban so pretexto del tributo, haciendo trabajar a los indios y a las indias par que den más de lo justo, por tener ellos que gastar en botijas de vino de Castilla, como se sabe que muchos lo hacen; de todo esto los encomenderos han de procurar el remedio o por vía de justicia o por el mejor modo que pudieren. Y sientan los pobres indios que el encomendero está puesto más cerca para que mire por ellos que no para llevar el tributo;

25. Si algún conquistador, u otro, hubiera tomado algunas ovejas u otra cosa de las que multiplican, y las hubiese luego consumido, estará obligado a restituir el equivalente de las ovejas o bienes del multiplico, conforme al valor que tenían

cuando las tomó o consumió. Como si hubiera quemado mieses, por la fuerza, está obligado a restituir lo que valían al tiempo en que las quemó. Pero si no hubiera consumido las ovejas o bienes del multiplico, estará obligado a restituir todos los partos y pospartos y multiplicas, deduciendo los gastos justos;

26. Si alguno hubiese robado alguna cosa de precio, que no sea parva, de algún conquistador o de otro cuyos bienes están obligados a restitución, está obligado el que robó a devolver la cosa o su valor a la persona de quien la robó si entiende que la restituirá. Si no piensa que lo hará, que lo devuelva a los indios, avisando al que se lo dio cómo se hizo la restitución. Cuando no se pudiere saber a quien se han de restituir se emplearán en beneficio del pueblo o provincia damnificada, con parecer del obispo y, en su ausencia, del confesor, al cual se encarga que, si no lo entiende bien, se informe de personas que lo entendieren».

Así Jerónimo de Loaisa hacía justicia a todos.

Las Casas rectificado

Hemos podido constatar, conviene decirlo de nuevo, hasta qué punto en estas disposiciones realizadas por especialistas tan cercanos a los problemas concretos del Perú de la post-conquista, se toman en consideración calurosamente las posibilidades positivas de la encomienda. Las únicas indicaciones auténticamente negativas se refieren a la exacción de los caciques y otros jefes indios —«sabemos que muchos lo hacen»— que quedaban bajo la autoridad del titular de la encomienda. En ella y por ella, el «impresionante grupo» de religiosos reguladores que reúne Jerónimo de Loaisa llega a evocar la «república cristiana» que se «hace cuerpo» junto con su titular, señora de paz, de justicia, de costumbres sanas, de fidelidad a la Iglesia y alimentada por los sacramentos.

Exactamente lo contrario de lo que Las Casas pretendía sin cesar. Él había exigido que se devolviera a los indios a sus «señores naturales», en realidad sus opresores más acérrimos y duros. Él había escrito que la encomienda era «un regimiento nocivo» que se convirtió en «disminución y desnutrición total, no solo del ser pueblos, pero del ser hombres»[15]. A todo lo cual añadía que la encomienda, que de hecho estaba tan ligada a la evangelización, era «la raíz de

una plaga mortal que provocaba la muerte de los indios e impedía que fueran catequizados y que conocieran al Dios verdadero».

Las Casas no había tenido en cuenta que las encomiendas podían ser de la Iglesia y estar en manos de prelados que eran a la vez eficaces protectores de los indios y evangelizadores de gran celo. Este era el caso en los alrededores de Lima, donde Jerónimo de Loaisa, arzobispo de la ciudad, era titular de las encomiendas de Tantacaxa, Lurigancho y Yauyos. Encomiendas que La Gasca, en nombre del rey, había otorgado al arzobispo para aumentar las rentas, demasiado cortas, del arzobispado y permitir a Jerónimo que devolviera sus deudas de caridad. Esta era la concesión que apuntábamos en el año 1549. Hasta entonces estas encomiendas pertenecían a la mujer de un conquistador, María de Escobar. Jerónimo solo consintió en recibirlas a condición de que se redujera considerablemente el tributo exigido a los indios. Se redujo a «menos de un tercio» (Vargas Ugarte) de lo que pagaban antes los indios. De esta manera Jerónimo deba más que el ejemplo, el modelo, de esa retasación a la baja que él mismo generalizó en tiempos de La Gasca con el exigente Domingo de Santo Tomás. A él no se le podía hacer creer que las encomiendas, en sí mismas, eran opresión y absoluta maldad para la Misión. Esta es la primera consideración importante para establecer la historia real de la presente Instrucción para confesores de Jerónimo de Loaisa: rectifica a Las Casas, cuyas afirmaciones para muchos de nuestros contemporáneos son como sentencias del Evangelio.

Se convierte en normativa

Pero esta Instrucción tiene una segunda consideración importante: se convirtió, a partir de entonces, en normativa para todas las Indias. De esta manera purgó la Conquista, y las conquistas ulteriores, de sus ignominias. En primer lugar se ve retomada por el Concilio provincial de Lima, convocado por Jerónimo en 1567, el de más alto valor teológico y canónico celebrado en Perú, como subraya el padre José María Vargas, dominico, historiador de la conquista espiritual del imperio de los incas[16]. Desde entonces, por ejemplo, San Francisco de Borja, general de los jesuitas, llama a seguirla a los primeros misioneros jesuitas que llegaron por aquel entonces al Perú porque de esa manera «quedaban resueltas

las dificultades en materia de restituciones y absoluciones»[17]. Más adelante recoge esta Instrucción el manual canónico, utilizado en toda América y reeditado continuamente durante dos siglos, el Itinerario para párrocos de Indias[18], redactado por el obispo de Quito, Alonso de la Peña y Montenegro. Así se convirtió esta Instrucción en «la política autorizada» (Lewis Hanke[19]), en toda la América española que, como anota el padre Lopetegui[20], «rigió hasta finales del siglo XVIII».

Un impresionante «mea culpa»

Tercera consideración de capital importancia: el profundo éxito pastoral de esta Instrucción de Loaisa debido, a pesar de su severidad, a su equilibrio, a su precisión y a su equidad. Por todas partes las restituciones no solo figuran sobre el papel, sino que se llevan a cabo. La purga es efectiva, la Conquista absuelta de sus pecados a través de un mea culpa impresionante.

Nuestro querido Marcel Bataillon, arrastrado, en su bondad, por la moda lascasiana —y aunque a este respecto tenía sus reservas, como él mismo nos confió— de alguna manera canonizó, sobre este particular, un gran engaño. El de presentar, en un coloquio lascasiano, este mea culpa masivo como un simple Aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú. Veremos cómo Lohmann Villena[21] establece en realidad lo contrario en su largo artículo que lleva ese mismo título. Bataillon ratificaba esta opinión en la introducción a una antología de las obras de Las Casas[22] publicada al final de su vida. Presentaba esta pretendida «incidencia lascasiana» en las restituciones de los conquistadores como el testamento histórico de Las Casas. Según el término que él utiliza (dejando entrever su duda de fondo), «imagina» que el origen de la impresionante dimensión de las restituciones constatadas en el Perú estaba en que los dominicos, in situ, «estaban armados de aquellos libritos impresos en Sevilla en 1552» (la rarísima edición subrepticia de las Reglas para confesores de Las Casas).

Sin embargo, los archivos consultados por Lohmann Villena demuestran que esta «incidencia lascasiana» en el Perú fue ínfima, tardía y muy particular, lo que le resta proyección. De hecho, consistía solamente en la utilización literal de

algunas fórmulas de los comentarios de Las Casas en la materia, en un solo caso de restitución en 1563. En presencia y por la influencia, particular y contingente, de Domingo de Santo Tomás que, por aquellas fechas, como más adelante veremos, acababa de encontrarse con Las Casas en España y se había hecho discípulo suyo.

En todos los demás casos, numerosísimos, de restituciones estudiados por Lohmann Villena y otros no hay ninguna referencia a Las Casas ni a sus Reglas. Por el contrario, gran número de ellos se refieren explícitamente a Jerónimo de Loaisa, a sus fundaciones en favor de los indios, como el hospital de Santa Ana, o a los religiosos que fueron co-redactores de su Instrucción para confesores.

Esto era de lo más natural ya que, contrariamente a esta Instrucción, las Reglas de Las Casas habían sido rechazadas de entrada por los confesores, no habían sido aprobadas sustancialmente por los dominicos, en el mismo Perú, cuyo arzobispo era también dominico, en ningún sitio habían tenido valor normativo y no se habían utilizado para ningún concilio ni manual. Es más, habían sido objeto de una prohibición sistemática: en 1548 unas instrucciones reales ordenaron requisar sus textos, por entonces manuscritos, en todas las Indias y enviarlos a España.

El reparto de los tesoros del Inca

Además, es evidente la influencia personal de Jerónimo de Loaisa en el origen de las restituciones, incluso antes de su Instrucción de 1560 y de la publicación subrepticia en Europa de las Reglas de Las Casas. Solamente en el año 1549 se conoce bajo esta influencia cuatro importantes restituciones en el Perú. En la misma época en la que, según pretenden Luis de Lira y hoy Pérez de Tudela, Jerónimo traficaba sobre las concesiones de encomiendas para enriquecerse. El 9 de abril, el conquistador Juan Alonso de Badajoz dona dos propiedades rurales al hospital de Santa Ana, que Jerónimo había reservado a los indios, en razón de las «múltiples deudas» que él reconocía contraídas con los indígenas que le habían servido. El 15 de mayo el capitán de la conquista Lope Martín confía al mismo Jerónimo el encargo de saldar por cuenta suya sus deficiencias en la evangelización de los indios que se había puesto bajo su autoridad; así como el

encargo de devolver los tributos que había percibido por encima de la tasación establecida para su encomienda. El 11 de agosto el encomendero Cristóbal de Burgos solicita a Jerónimo y a Domingo de Santo Tomás, «para descargar su conciencia», que «tasen y moderen» lo que pesaba sobre sus indios. El 27 de octubre, Diego del Pino, que también reconocía haber contraído «muchas deudas» con los indios, les transfiere el 25 % de las rentas de varios inmuebles de su propiedad en la Plaza Mayor de Lima.

A ellas siguen, también antes de la Instrucción de 1560, las restituciones muy significativas de los compañeros directos de Pizarro que habían sido los beneficiarios del reparto de los tesoros del Inca Atahualpa, en Cajamarca, en aquel episodio capital de la primera conquista del Perú. Y esto teniendo en cuenta que las exhortaciones de Las Casas a este respecto (los Tesoros del Perú y las Doce dudas) no llegarían hasta 1565. En 1556 el compañero de Pizarro, Nicolás Ribera El Viejo, «para descargo de su conciencia» y en una confesión de «tono doctrinal elevado», funda un hospital para los indios en Ica. En 1558 el conquistador Francisco de Fuentes, al borde de la muerte, restituye a los indios de su encomienda de Licapa (Trujillo): «una suma proporcional a la que él había recibido en 1533, según se estimara su parte de los tesoros del Inca». Esto es, 21.500 pesos, que dejaron a su familia en la indigencia.

«Efecto fulminante»

Cuando llega el año 1560 se manifiesta inmediatamente el «efecto fulminante» (Lohmann Villena) de la Instrucción publicada entonces por Jerónimo de Loaisa. Ya el 23 de marzo, es decir solamente doce días después de esta promulgación, el poderoso limeño y portavoz de los encomenderos del Perú, Diego de Agüero, en presencia de Jerónimo de Loaisa y del corredactor de su Instrucción, el franciscano Villacarrillo, restituye «por el bien de su alma» y en nombre de su padre, capitán de la conquista, 4.000 pesos, de acuerdo con la estimación efectuada por su antiguo tutor Jerónimo de Silva. Además, como encomendero, restituye a sus indios 3.000 pesos «de buen oro». El antiguo tutor, Jerónimo de Silva, «habiendo hablado con el ilustrísima y reverendísimo Jerónimo de Loaisa», aprovecha la ocasión para restituir 80 pesos de oro sobre la gestión de

su tutela y 1.500 pesos a los indios de su encomienda de Mama. Álvaro del Castillo Temino, titular de la encomienda de Cajas (Piura), restituye a sus indios un centenar de cabezas de ganado. Gómez de Solís, titular de la encomienda de Huamachuco, restituye a sus indios 2.150 pesos de oro, destinados a una fundación para los indígenas, dotada con 2 toros, 100 vacas y 1.000 ovejas merinas. Todo ello muy concreto, como concretas eran, lo hemos visto, las disposiciones detalladas y equitativas de la Instrucción de Jerónimo que le permitieron subsanar realmente las ilegitimidades de la conquista. En ese mismo año de 1560, el 7 de octubre, el modesto Diego Pizarro de Olmos, antiguo soldado de la conquista, por los daños que desde su oscuro puesto infringió a los indios, restituye 300 pesos a los indios de Pasado (Ecuador) y 300 pesos a los indios de Cupe.

Ese año de la Instrucción culmina en una restitución de primerísima importancia. El capitán Lorenzo de Aldana, conquistador principal y antiguo Justicia mayor de Lima, para resarcir a los indios del valle de Lima de lo que les requisó durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, les designa como sus herederos universales. Ahora bien, su fortuna era una de las más considerables de todo el Perú.

Echada por tierra

En los años siguientes, el flujo de restituciones continúa, como siempre regulado por la Instrucción en todos sus detalles. Recordamos lo que esta estipulaba sobre las restituciones que las mujeres de los conquistadores debían realizar y en caso de robo de ovejas por parte de estos. En 1562 María de Soler, mujer de un conquistador, devuelve 240 ovejas a los indios de Arequipa. Recordamos también la exigencia de restitución estipulada por la Instrucción a cargo de los caciques indios. En 1569, el cacique García, refiriéndose expresamente también él a Jerónimo de Loaisa y encomendándose a él «para la seguridad de su conciencia», restituye a sus indios del valle de Nazca la viña que se había hecho plantar indebidamente. Tampoco faltó la restitución que echa por tierra la retórica lascasiana de los benefactores «señores naturales» y de los encomenderos siempre ilegítimos: este año de 1569, el cacique indio de

Huancayo restituye la parte que había defraudado del tributo recaudado por él. Y sabiendo dónde estaba la legitimidad, efectúa esta restitución al titular de la encomienda a la que pertenece.

En 1570, como si fuera un homenaje personal a Jerónimo de Loaisa, su compatriota Francisco de Chaves encarga, desde Arequipa, y por las intenciones de sus indios, una misa semanal en la villa natal de ambos, en Trujillo, Extremadura. Y para no quedar a la zaga, también él nombra herederos universales a los indios de su encomienda de Condesuyo. En 1571, también en presencia del mismo Jerónimo de Loaisa, el licenciado Rodrigo Niño, personaje central de las guerras civiles del Perú que había levantado entonces su espada contra el arzobispo, restituye 3.600 pesos a los indios que estaban bajo su autoridad.

La «incidencia loaisiana»

Esto no ocurre solo en el Perú propiamente dicho. Sucede también en todo el territorio del arzobispado de Lima. Por ejemplo, en Chile[23]. Allí entran en escena cinco de los principales compañeros del conquistador de ese país, Pedro de Valdivia: Gonzalo de los Ríos, Diego García de Cáceres, Alonso de Córdoba, Juan de Cuevas y Juan Bautista Pastene. Estos cinco exponentes de la conquista restituyeron a los indios exactamente todo lo que les habían arrebatado. También allí encomenderos de primera fila nombran herederos universales a los indios. Entre ellos el cuarto gobernador de Chile, Pedro de Villagra. O bien les asignan legados considerables, como el propio cuñado del conquistador Valdivia, Diego Nieto de Gaete, que lega a los indios de su encomienda de Osorno no menos de 27.000 pesos de oro.

Esta fue la incidencia loaisiana. En diez años la conquista se encuentra, con mucho, drásticamente purgada con la devolución de riquezas considerables y sin que nadie se viera insultado. Muchos de los conquistadores demostraron, a pesar de todo, en una evidencia perfectamente evangélica, ser hermanos de aquel centurión, también él hombre de guerra y conquistador, al que Jesucristo había acogido y admirado. El camino equivocado de estos hombres se vio enderezado con su propia colaboración. Una colaboración presurosa y cristiana que ponía en

evidencia lo artificial, lo injusto y además ineficaz de las obras polémicas que hasta entonces no habían producido más que tirantez y rechazo. Nos preguntamos ¿ha habido alguna vez a lo largo de toda la historia de la justicia social y racial, una intervención cuya fecundidad fuera más inmediata y masiva?

En todo caso, esta fecundidad explica, dejando aparte las razones propiamente religiosas, el respeto y la confianza que demostrarían hasta el fin de la dominación española los indios del Perú por la Iglesia. Respeto y confianza que nunca llegarían a poner en duda, ni siquiera en el momento de rebelarse contra el poder colonial (excepto en las selvas amazónicas, donde los indios, que no son pacíficos, masacrarían a muchísimos religiosos). Como por ejemplo en el Perú andino, en la revuelta de Tupac Amaru II, a finales del siglo XVIII, que se autodefine como la de los fieles cristianos.

Hasta Panamá

Pero no es solo la confesión lo que preocupa al arzobispo de Lima. Se preocupa de todos y de todo. Nada se le escapa, incluso los detalles más concretos, incluyendo las circunstancias más pintorescas. Entre los años 1554 y 1555 falta vino en el Perú, hasta el punto de que la arroba de 16 litros alcanza el extravagante precio de 500 pesos (el salario anual de un contramaestre de la flota o de un cura de una ciudad mediana), Jerónimo de Loaisa se ocupa inmediatamente de ello, entre sus propios fieles, como es su costumbre. Para que no falte vino para las misas, se dedica a visitar en persona las casas y las bodegas de todos. Al final reúne lo necesario.

En 1556, emprende la más larga de sus entonces numerosas visitas pastorales, que le lleva a su diócesis sufragánea de Panamá, a 3.000 km. de Lima. Está tan agotado por su incesante trabajo que escribe al rey para manifestarle su deseo de embarcarse para España para encontrar allí reposo y su deseo de verse reemplazado por un prelado dotado con las fuerzas que a él le faltan, tan necesarias para su Iglesia. El rey, que quiere que permanezca en Lima, se contentará con hacerle llegar prelados visitadores, con el encargo de suplirle en lo sucesivo en las visitas pastorales. En 1566 Jerónimo vuelve a pedir el relevo (o al menos un largo descanso). De nuevo sin éxito: para Felipe II es

irremplazable en el Perú.

A pesar de ello Jerónimo continúa ordenando las visitas a sus diócesis sufragáneas. Para él fueron fuente de muchas preocupaciones. Había obispos que se negaban a cooperar, como el de Cuzco. O revueltas de sacerdotes o canónigos que se veían descubiertos en sus deficiencias o indignidades, como sería el caso en la diócesis de Charcas, la actual Bolivia, cuya sede había estado vacante durante demasiado tiempo. Pero no por ello faltó Jerónimo a su carácter de gran emprendedor.

Durante los mismos años en los que ejerce también la pacificación y el virreinato de hecho del Perú, en los que, como hemos visto, estaba comprendido el mando de las tropas, interviene decisivamente en tres asuntos capitales para la Iglesia. En primer lugar, promulga una Instrucción para los sacerdotes de indios (1545), 18 ordenanzas sobre la misión. «Eran muy concretas: se explicaba cómo realizar la misión, se indicaban las exigencias de un clero reformado, misionero regularmente»[24].

El primer Concilio de América

En 1552 reúne el primer Concilio provincial de toda América: los Concilios mejicanos serán posteriores. Este Concilio no es solamente el primero por su fecha sino que es modelo de los Concilios de la Iglesia del Patronato español de América. Junto con los sínodos diocesanos, no serían menos de 78 en un solo siglo, según contabiliza Dussel. Iniciados por Jerónimo con el objetivo de hacer que «la evangelización, en sustancia y estilo, fuera una sola» (1551), jugarían un papel de primerísima importancia. Ya que, como añade Dussel, «eran propiamente autóctonos, hablaban casi exclusivamente de la evangelización de los indios, de las lenguas, de las exigencias que debían plantearse a los doctrineros, a los curas, etc. Es decir, que de ningún modo era una Iglesia 'importada', era una Iglesia que hacía el esfuerzo de entrar en la realidad (india), un esfuerzo enorme (...) como nunca después lo hará nuestra Iglesia[24]».

Por ejemplo, el Ier Concilio de Lima, con Jerónimo, es el que establece la primera cartilla de catecismo único para todas las parroquias y misiones, traducida al quechua. Y el mismo Concilio prohíbe que se exija ningún honorario a los indios por la administración de los sacramentos o los entierros. También es el Ier Concilio de Lima el que apunta y ordena, con una precisión que garantiza efectivamente la libertad de los indios en la recepción del bautismo cristiano:

«Sabemos que algunos, inconscientemente, bautizan a indios sin examinar si vienen voluntariamente o por temor o deseo de contentar a sus encomenderos o caciques; lo mismo que niños, sin saber si los padres lo desean (...). En consecuencia ordenamos que nadie bautice a indio mayor de ocho años sin asegurarse de que viene voluntariamente y por amor a lo que demanda y recibe, y comprende; ni bautice a niños indios que no tengan edad de uso de razón contra la voluntad de sus padres o de las personas encargadas de ellos». También, por ejemplo, el 2.° Concilio de Lima, con Jerónimo, el de 1567, del que ya hemos hablado por ser el que da pleno valor canónico a la Instrucción para los confesores, es el que estipula que la carga de cada misionero o sacerdote no debe sobrepasar las 1.300 almas indias (400 de tributo). Y que la estabilidad

en el mismo puesto misionero debe ser de al menos seis años, disposición que retomarán los Concilios posteriores a Jerónimo de Loaisa.

Este mismo 2.° Concilio de Lima es el que decide la fundación de un Seminario según los cánones del Concilio de Trento. Jerónimo lo abre el año siguiente (¡sería el primero de América y uno de los primeros de todo el mundo cristiano!). En un edificio contiguo a su Catedral, reúne doce alumnos «de calzas violeta y jubón pardo», en torno a una cátedra de teología financiada por el rey a petición del arzobispo. Pero poco más tarde debe cerrarse por falta de medios financieros para el mantenimiento de los alumnos, y la cátedra de teología pasa a la Universidad, de la que ya hablaremos.

Lo más importante de este 2.° Concilio de Lima es que en él se decide impartir la eucaristía a los indios. Lo que encontraba una fuerte resistencia, ya que se había hecho habitual no hacerlo, en razón de las limitaciones que se creía ver en sus capacidades y sus costumbres (borracheras sistemáticas, desenfreno sexual, droga), poco compatibles con el respeto debido al cuerpo de Cristo, tal como se vivía entonces.

La aplicación de esta decisión capital de 1567 se demoró un poco, excepto por parte de los jesuitas que llegaron por entonces; pero se había fijado el principio. Desde entonces quedaba abierta para los indios esa vía real de la devoción a la Eucaristía que todavía hoy es entre ellos, «un punto fundamental del catolicismo en América latina». De esta manera la Iglesia se hizo verdaderamente india, a pesar de todo.

«Propiamente autóctona»

Y esto de manera «no importada», «propiamente autóctona», como indica Dussel. Ya que los Concilios organizados por Loaisa respetan hasta el extremo las tradiciones indias. Ciertamente atacan con fuerza a lo que estas tradiciones tienen de degradante y aún peor, como las borracheras sistemáticas que acabamos de señalar (prohibidas por el Concilio de 1567). O la reducción de los cráneos de los niños «que les disminuyen gravemente sus facultades mentales» (prohibida por el mismo Concilio). O ese «juego del peinado» que las mujeres

practican con los hombres y que es ocasión de esos desenfrenos sexuales que también hemos señalado, frecuentemente incestuosos (también prohibido por el Concilio de 1567).

Pero al mismo tiempo, el Concilio de 1552 aceptaba los matrimonios contraídos por los indios con sus propias hermanas, según la tradición incaica; hasta que la Santa Sede diera a conocer su decisión sobre su validez. Más tarde el Concilio de 1567 acepta también, «para conservar la antigua costumbre», las reglas endogámicas de las otras uniones matrimoniales. Además acoge la actividad de los curanderos indígenas, que sin embargo eran un poco brujos. Por último, confirma la celebración de las fiestas tradicionales incas de las estaciones, naturalmente haciendo una llamada a cristianizadas. Y para coronar la obra, para hacer que la nueva cristiandad india formase rápidamente su plena personalidad, su cultura propia, el Concilio de 1552 decide que cada sacerdote de indios debe construir en el centro de su misión una escuela. En la que reunirá a todos los hijos de los principales indios y algunos de los hijos de los indios del pueblo para que se les enseñe o para enseñarles él mismo la lectura, la escritura y el cálculo. En aquella época, en Europa, las parroquias están lejos de tener todas ellas su escuela.

La cristiandad india es, de entrada, una cristiandad culturalmente privilegiada. Las escuelas se multiplican con rapidez: los dominicos Tomás de San Martín y Domingo de Santo Tomás, ellos solos, abrieron 120. Otro dominico, Adrián de Useldre, nos describe la suya que no es más que un edificio de bambú, pero con veinticuatro habitaciones amuebladas para los veinticuatro alumnos a los que educa. El mismo redactó un Abecedario específico para estas escuelas. Pronto a ellas se añaden escuelas secundarias, también para los hijos de los indios principales y algunos hijos de indios del pueblo, en Santa Cruz de la Sierra, en Cuzco, en Lima, en Juli (300 alumnos en esta última) y en Quito (donde los franciscanos llegan hasta enseñar filosofía). Junto a esta escuela superior india de Quito, el franciscano flamenco Jodoco Ricke, primer superior «borgoñón» de los franciscanos del Perú, abre también una escuela profesional en la que se enseña a los indios diferentes oficios: pintura, albañilería, carpintería, sastrería, confección de zapatos. Allí se formaban especialistas indios que hacían inútil, decía Ricke, llamar a especialistas españoles.

La universidad de todo el Perú

El año anterior al del primer Concilio, 1551, una cédula real había concedido al provincial de los dominicos, Tomás de San Martín, la fundación de una universidad en el convento de Santo Domingo de Lima. Esta universidad disfrutaría de los mismos privilegios y prebendas que la prestigiosa y antigua universidad de Salamanca en España. En 1553 el capítulo provincial de los dominicos organiza sus cátedras, según las denominaciones antiguas: gramática (latín), retórica, artes (letras, ciencias y filosofía) y teología.

Pero Jerónimo de Loaisa, demostrando de nuevo el espíritu de concordia y universalidad que siempre mostró en otras circunstancias, no quiere que las cosas queden ahí. Completamente desprovisto de la estrechez del espíritu corporativo, quiere que la universidad sea algo más que un apéndice, si bien brillante, de su orden dominicana. Defiende la idea de una universidad que se beneficie del concurso de todas las órdenes religiosas, de toda la Iglesia. También en este caso apela a la apertura y al esfuerzo en común. También en este caso lo conseguirá.

La universidad de Lima, que había recibido el título de pontificia, abandona el claustro dominico (1572), para convertirse en la universidad de todo el Perú, gracias en gran parte al concurso de franciscanos, agustinos, mercedarios y sacerdotes diocesanos, todos ellos hombres elegidos por el Patronato. Y también de eminentes profesores laicos. Solo los jesuitas, por desgracia, quizá por ser ellos designados directamente por Roma, declinan su participación, pero envían allí a sus estudiantes. Pronto la nueva universidad, la de San Marcos, goza de un merecido prestigio. También allí enseñaría a finales de los años 1570 el célebre jesuita Acosta, presionado por el virrey Toledo. Esta universidad llegaría a elevar de tal manera el nivel intelectual del Perú que 50 años después de su fundación proporcionaba a esta casi la totalidad de sus profesores, hasta entonces españoles de la metrópoli, como apunta otro sabio jesuita, Bernabé Cobo[25]. De nuevo Jerónimo de Loaisa fue un fundador que supo escoger los medios del futuro.

Ante todo comprenderlos

Pero tanto en sentido literal como en sentido figurado, el corazón de aquella vida tan llena que era la de Jerónimo, estaba en el amor a los indios. Un amor que no era solo el de su abogado y procurador, como el de Las Casas, sino amor de hermano, de compañero que llegaba hasta la cohabitación, incluso en la muerte. Un amor que no es solo el del teórico. Sino el del hombre de la tierra, del luchador social, auténtica levadura del pan. Un amor que no se expresa solamente en la exigencia de soluciones claras y simples, sino en la práctica dolorosa de los conflictos de deberes ante una realidad terriblemente compleja. Amar a los indios es ante todo comprenderlos en sus lenguas (Las Casas no hablaba ninguna de ellas). Estas lenguas, en el Perú eran esencialmente el quechua y el aimará. Dos lenguas hermanas, con afinidades de vocabulario y sintaxis. Al parecer procedían de un tronco común, de la misma manera que el español y el italiano proceden del latín. El aimará se hablaba sobre todo en la región del lago Titicaca, en la actual Bolivia de La Paz, en el sur del Perú cercano a Chile y en Lima. El quechua, lengua oficial de los incas, lengua del Cuzco, era también la lengua de comunicación en casi todo el resto del Perú. Jerónimo de Loaisa haría de su estudio y su conocimiento la base de la evangelización.

«Aquello se llevó a cabo»

Incluso antes de que el dominico peruano Domingo de Santo Tomás publicara en España, en el año 1560, su Gramática y su Vocabulario del quechua, Jerónimo estableció en 1551 una cátedra de esta lengua indígena en su catedral. «Con la obligación para el profesor de predicar en dicha lengua en el cementerio (anexo a la iglesia), reuniendo para ello a los indios, de las seis a las siete». Más tarde, en 1553, exigió que todos los evangelizadores dominicos tuvieran que pasar un examen práctico de lenguas indígenas. Solo podrían predicar y confesar con esta condición. Además «el arzobispo Jerónimo de Loaisa ha ordenado a todos sus curas y clérigos acudan a la lección de la cátedra de lengua india establecida en el colegio jesuita de San Pablo, en Lima, amenazando con penas a los que no asistan»[26]. Más tarde también la universidad de San Marcos de Lima tendría una cátedra obligatoria de lenguas indias. Años después la primera gran «reducción», la de Juli, a orillas del Titicaca, sede del «tercer año» jesuita, tendría su

seminario de lenguas indígenas, quechua y aimará.

Así se llegó a lo siguiente: «En Lima, había dos cátedras de lenguas y para poderse ordenar los sacerdotes tenían que saber quechua o aimará, además de sus estudios teológicos (...). Todavía (1792) existe en Perú parte de la población que solo habla aimará o quechua y no hay quienes les hablan en su lengua, quien los evangelice. Esto se cumplió en cambio en el siglo XVI y después se fue perdiendo»[27]. Este logro peruano del siglo XVI, obtenido por Jerónimo, no fue evidente en todos los sitios. En aquellos mismos años, cuando Rodrigo de Río emprende su memorable conquista pacífica y cristiana del norte de México (Zacatecas y Durango), sus esfuerzos se ven dificultados por el desconocimiento que de las lenguas indígenas tenían los franciscanos misioneros en aquellos lugares[27].

Y sobre todo llegamos, gracias al trabajo de los primeros evangelizadores del Perú, a este éxito sin precedente: la cultura india original, sobre todo la cultura quechua, se convierte por simbiosis en una cultura cristiana, y hoy todavía lo es. Al margen de la Iglesia oficial de hoy que ya no tiene medios para comprender ni la cultura indígena original ni la cultura cristiana tridentina, la de los primeros evangelizadores. Hoy en día, en Perú, mientras en el curso de las celebraciones se proponen, como en todas partes, los cantos de Gélineau[28], los indios se reúnen solos para cantar, con emoción indescriptible, sus himnos quechuas católicos escritos a medida por los primeros evangelizadores, los de Jerónimo de Loaisa. Himnos que expresan toda la profundidad de su doble tradición, en la que la religión de la Redención, de la liberación como se dice hoy, no hacía olvidar la religión de la Creación.

«Éxito ejemplar»

Uno de los mayores escritores peruanos de nuestro siglo, especialista en la cultura indígena, no católico, de infancia quechua y cuya lengua materna era por tanto el quechua, describe este triste aunque magnífico fenómeno. Lo citamos en una obra anterior, pero es imposible no volverlo a citar aquí, ya que su testimonio se refiere directamente al tema que aquí tratamos. El nombre de este especialista es José María Arguedas. Describe así a los indios que continúan

viviendo la liturgia de la primera evangelización querida por Jerónimo de Loaisa: «Hace apenas veinte días que escuché en el templo de la Soledad, de Huaraz, un coro de quinientos indios entonando un antiquísimo himno católico quechua. Guiaban el coro dos cantores indígenas clásicos; uno de ellos leía el himno en un voluminoso y viejísimo cuaderno... Los dos cantores entonaban el himno y la multitud repetía la estrofa. Algunas de las mujeres que estaban arrodilladas cerca de los cantores se inclinaban, y permanecían llorando mientras los cantores entonaban las estrofas; cuando el coro empezaba, ellas se erguían levantando los brazos y cantaban con voz entrecortada (...). Esto creaba en el templo un contagioso ambiente de lacerante imploración»[29].

José María Arguedas comenta a continuación este hecho que, según él, es el producto «de otro de los fundamentales aciertos de la catequización primitiva».

«El método de los misioneros... estuvo asombrosamente inspirado en el conocimiento de la psicología indígena; la audacia de la obra misional se explica únicamente por este domino de la cultura nativa. Parece evidente que los misioneros compusieron los himnos católicos adaptándolos a los géneros más adecuados de la propia música indígena. (...) Muchos himnos y oraciones son traducciones del castellano. Pero quisiéramos hacer resaltar el ejemplar acierto, el sorprendente criterio estético que inspiró a sus traductores. Se trata de verdaderas conversiones de poesías religiosas castellanas en otras quechuas no solo equivalentes sino, en todos los casos posibles, más intensas e influyentes. Esta superación es posible, porque el quechua es, por su propia naturaleza, un medio de expresión ms íntimo, más cargado de símbolo y de aliento. (...) Entre estos himnos existen muchos de estilo arcaico, en los cuales el quechua antiguo, que podemos llamar clásico, resplandece. (...) Afirmamos que el conjunto de himnos, oraciones y parábolas quechuas católicos pertenecen la literatura quechua con tanta propiedad como los cantos y mitos folklóricos». Añadamos por nuestra parte que muchos de los fragmentos de este conjunto quechua católico fueron publicadas en el mismo siglo XVI, en el Símbolo católico indio y el Ritual o manual peruano, compuestos por el padre franciscano Luis Jerónimo de Oré, editados en Lima en 1598. En 1631 se hizo otra edición semejante. Incluso en Europa se reeditó el Ritual de Oré, en Nápoles en 1604.

Abandonados

Hoy en día, los indios están tan abandonados en sus propias celebraciones que el Jueves Santo «el recuerdo de las antiguas ceremonias hace que en algunos caseríos se levante también el monumento, aunque no haya hostias consagradas, otro recuerdo de la devoción ancestral hacia la Eucaristía»[30] (que Jerónimo de Loaisa, como hemos visto, les había abierto en una especie de golpe de estado). No hay hostias por falta de sacerdotes, una necesidad que hoy es enorme (ni un solo sacerdote vivía en 1979 en la zona rural de la diócesis de Cajamarca, donde hay 500.000 habitantes[30]). O por oposición de algunos de los sacerdotes que quedan, a las devociones «fetichistas». Como vemos hoy en España, donde son a menudo los sacerdotes los que impiden a los fieles celebrar el Corpus Christi.

¡Qué tragedia y qué lección! Tragedia por lo que respecta a los indios de esta Iglesia peruana actual, sumida casi irremediablemente en su triple error de una religión demasiado horizontal, de una ignorancia total de las lenguas indígenas (hoy ya no se exigen para las ordenaciones) y de una liturgia de puro seguimiento de las novedades litúrgicas europeas. Una Iglesia que de esta manera no asume ninguna de las «profundidades religiosas del alma indígena»[31]. Lo que se debe, por ejemplo, a un hecho muy simple: el alma indígena es «insensible a la música occidental»[31]. Por eso tienen un éxito creciente las sectas fundamentalistas y de liturgias indígenas, que ponen al creyente directamente ante la Biblia si son protestantes, o vuelven a exaltar el fondo animista y panteísta de la tradición india. La situación es tan grave que produce «angustia»[32]. Y que «humanamente no encuentra solución»[32].

«Es lástima»

Tragedia, sí, pero también lección. Ya que todo esto viene de despreciar, es decir de reprimir, el ejemplo fecundo que habían difundido la evangelización primitiva y el Patronato español (suprimido en el siglo XIX a raíz de la ruptura de los países de la América hispana con la Metrópoli). Los obispos inteligentes de hoy lo dicen, rindiendo así el homenaje debido a Jerónimo de Loaisa y a sus hombres: «Es lástima que las prescripciones de los antiguos y sabios ‘Concilios limenses’ del siglo XVI cayeran en desuso por el deseo de uniformarse a las

disposiciones generales de la Iglesia latina. Así en el ‘Concilio latinoamericano’ de 1899 se dejaron de lado sagaces costumbres adaptadas a la mentalidad de estos pueblos; algunas se conservaron mediante las ‘trentenales’ de León XIII, renovadas por las ‘decenales’ para América latina y muy pocas»[33]. El desastre es tan absoluto que son los mismos obispos los que piden que se vuelva a empezar desde cero, que se vuelva a la evangelización de Jerónimo de Loaisa, considerando el Perú como pura y simplemente territorio de misión con la imprescindible autonomía de Roma, como la que tenía el antiguo Patronato. Sobre todo por lo que respecta a la formación de los sacerdotes: «Pedimos, escriben, que se nos declare territorio de misión sujeto a la Sagrada Congregación de Propaganda»[34].

Volvamos, pues, a Jerónimo de Loaisa y a su obra, que en todo es un combate dedicado a sus bien amados indios. En los años 1560 este combate toma forma de una oposición encarnizada al proyecto que acariciaba el gobernador general García de Castro, que fuera durante largo tiempo interino entre dos virreyes, el proyecto de crear corregidores (gobernadores) para los indios, que en cada provincia serían los responsables de la indianidad. Controlarían directamente, para el rey de España, a los encomenderos y a los caciques indios de sus señoríos, o en ausencia de encomiendas, a estos caciques indios que habían quedado allí como señores absolutos de los pueblos indígenas. Hasta entonces no había corregidores más que en las ciudades con amplia población española, cosa que en efecto creaba un gran vacío en el control del virreinato, vacío al que, como buen administrador, García de Castro quería poner fin.

Desviación

Según la teoría lascasiana no había nada extraño en este proyecto, a pesar de que mantenía las encomiendas, ya que se podía acoger como un útil primer paso hacia la incorporación directa de todos los indios a la Corona de España. El mismo Las Casas lo había propuesto en su Octavo remedio en 1543: «Que Vuestra Majestad ordene y mande que todos los indios se pongan y reduzcan e incorporen a la Corona real de Castilla y León, en cabeza de Vuestra Majestad, como súbditos y vasallos libres que son»[35].

Sin embargo, tampoco se puede descartar que Jerónimo de Loaisa, en su oposición al proyecto de instauración de los corregidores de indios siguiera, en una especie de desviación, la influencia, si bien indirecta del último extremismo de Las Casas, muerto en 1566. Un extremismo cuyo alambique, continuamente recalentado, solo podía producir un alcohol cada vez más fuerte. Ya que son los dominicos del Perú, próximos a Jerónimo, los que incitan a Las Casas, a las puertas de la muerte, a escribir en esos mismos años de 1560 su Tratado de las doce dudas (1565) consagrado al Perú. Un tratado que concluye con la siguiente petición radical: «El Rey católico de Castilla, nuestro señor, está obligado, de necesidad de salvarse, a restituir los reinos del Perú al Inca nieto de Guaynacápac, digo al que fuere heredero de los dichos reinos. Y es obligado a dar a los demás señores lo que fuere suyo»[36]. Petición que evidentemente volvía ilegítima la instauración de la autoridad real sobre los indios, que había solicitado y reivindicado antes el mismo Las Casas.

«Han llegado a tal punto»

Lo que ocurre es que entre los dominicos del Perú se estaba desarrollando un proceso de tropicalización tanto física como espiritual unido a la eterna tentación clerical de la teocracia. Cada vez sueñan más con un Perú que fuera solo peruano y confiado solo a ellos en una restauración de los poderes indios debidamente teocratizados. Al menos esto es lo que denuncian tanto los comisarios reales del Perú como los jesuitas recién llegados. Los primeros escriben el 4 de mayo de 1562: «Ha llegado a tanto que (los religiosos), con más libertad de la que convenía, en púlpitos y fuera de ellos (...) han querido apropiar el derecho de gobierno de los naturales destos estados al Sumo Pontífice, y a ellos en su nombre»[37]. Siete años más tarde, en 1569, el jesuita López, en una carta al general de la Compañía, San Francisco de Borja, repite la misma constatación en términos casi idénticos. Y el gobernador general García de Castro, cuando en 1565 se dirige a Jerónimo de Loaisa y a los provinciales de las diferentes órdenes, juzga necesario ponerles solemnemente en guardia diciéndoles que «Su majestad pecaría mortalmente si abandonara el Perú, ya que esta es la conclusión de la ‘junta’ que reunió en 1542 a sabios, teólogos y juristas[37]».

Supuestamente un santo varón

Los hechos están probados, tanto es así que el mismo proceso de tropicalización —hablamos de los dominicos— se verifica en un escándalo estrepitoso. Un proceso, transformado esta vez en criollización —que reivindicaba también la soberanía del Perú (en este caso de acuerdo con los criollos españoles)— que llegó hasta la más grave degradación de costumbres y en el plano de la fe llevó a impulsos heréticos y mágicos encubiertos. Todo esto se manifestó en la persona de un religioso dominico aparentemente santo. Un hombre que Jerónimo de Loaisa —ciertamente de buena fe— reclamó como coadjutor suyo, aunque sin obtenerlo. Supuestamente un santo varón que llegaría a comprometer basta al provincial de los dominicos, lo que los llevaría a los dos ante el tribunal de la Inquisición y al primero a la hoguera. Estos hechos no salieron a la luz más que al final de la vida de Jerónimo de Loaisa, en 1571-1572, pero se desarrollaron ocultos durante varios años antes.

Conociendo esta situación comprendemos mejor la oposición de Jerónimo de Loaisa al proyecto de creación de los corregidores de indios, de un radicalismo que podría parecer sorprendente. Un radicalismo que sin embargo, al principio, se ve contenido por el espíritu de responsabilidad ponderada que es característica principal de su persona.

«Movido por su santo celo»

Cada vez que se trataba de establecer nuevas autoridades administrativas encargadas de los indios, incluso antes de la época de García de Castro, bajo uno de sus predecesores, el virrey marqués de Cañete, Jerónimo de Loaisa, «movido por su santo celo», defendió su método habitual: la reunión de una amplía comisión de estudios sobre el problema. Esta comisión, capaz de establecer en ese asunto una nueva «concordia», se convocó por cédula el 17 de marzo de

1559. Comprendía, además del virrey y el arzobispo, los jueces de la Audiencia y los provinciales de las diferentes órdenes religiosas. Pero en esta ocasión no se llegó a nada, como constata Jerónimo en una carta de 1566.

Su postura personal era bien conocida desde 1564: aconsejaba la institución de alcaldes-jueces y de consejeros municipales indígenas que mantendrían a los indios fuera de la autoridad de los eventuales corregidores que se les destinara. Pero García de Castro insistía precisamente en que esta solución era inoperante. Sí esos alcaldes-jueces y consejeros se elegían entre los caciques (hereditarios) estos se aprovecharían de ello para extorsionar aún más a sus administrados; y si estas mismas autoridades nuevas se elegían entre los indios del pueblo, sus tradiciones, muy arraigadas, les haría no tomar ninguna decisión que previamente no hubieran autorizado los caciques. De tal forma que, en ambos casos, la autoridad recaería en las manos poco recomendables de los caciques, a los que daría simplemente más facilidades para la explotación de los indios. García de Castro estaba seguro de ello pues la reciente supresión de algunos «jueces de indios» españoles establecidos para controlar a los caciques, había llevado a las protestas y peticiones de ayuda de los indios afectados que se veían de nuevo extorsionados.

«Pies de plomo»

García de Castro, buscando un amplio consenso, no dejó de comunicar sus reflexiones sobre este particular en una reunión a la que convocó a los responsables religiosos: el arzobispo y los provinciales de las diferentes órdenes. Pero solo informó a Jerónimo de Loaisa de su intención de establecer los «corregidores de indios». Jerónimo se esforzó entonces por disuadirle, recomendándole que avanzara en ese tema con «pies de plomo». Y a cambio lanzó otra proposición: antes de tomar una decisión, enviar todo el virreinato parejas de investigadores en la materia, constituidas por un eclesiástico y un laico.

Hasta entonces Jerónimo, dando muestra de su habitual prudencia y sentido de lo real, había tenido razón. La fórmula, preliminar o definitiva, de las parejas de visitadores, probablemente era la mejor. Como luego se demostraría

ampliamente: los corregidores de indios, inmersos en solitario en el corrupto ambiente indio, sucumbirían en demasiadas ocasiones al acoso sexual de las indias y a las tentaciones de exacciones y tráfico de todo tipo al que se dedicaban los caciques, que no dudarían en atraerles a ello. Muchos sacerdotes y religiosos tampoco se resistieron a este acoso y a esta tentación de tráfico en sus parroquias indias, a pesar del constante y severo control ejercido por los visitadores episcopales. Ciertamente es la experiencia de sus propios visitadores lo que lleva a Jerónimo a efectuar la contraposición de las parejas de visitadores encargados de los indios.

Pero García de Castro cree que no se puede esperar más. Está informado de que grupos de caciques traman una amplia revuelta popular contra el poder español, religioso y laico, probablemente en contacto con el Inca Titu Cusi, que permanecía rebelde en Vilcabamba. Inca al que se refiere en aquellas fechas Las Casas como soberano natural del Perú (XI duda). Incluso se había aprehendido, en el valle de Jauja, una partida de caballos y armas. Paralelamente se desarrolla un poderoso movimiento de restauración en los cultos y supersticiones incaicas, con absoluta ostentación y publicidad. Por lo tanto, García de Castro pone en marcha, con urgencia, el proceso administrativo de la creación del corregimiento de indios.

Una violencia increíble

Se desencadena entonces, por parte de los religiosos (con excepción del importante provincial de los agustinos, Luis López, futuro obispo de Quito) una campaña de oposición a la nueva institución, de increíble violencia. Una violencia cuyo origen se encuentra, al menos en parte, además de en la última inspiración lascasiana de una restitución del Perú a los poderes indios, en la pretensión —como ya hemos visto— de los religiosos de asegurarse a través de esos poderes indios una soberanía teocrática. Estableciendo una especie de pulso con la campaña de restauración de los cultos incaicos, para ganarla por la mano y ahogarla. Sin embargo, Jerónimo de Loaisa (a quien Las Casas escribe, justo antes de morir, para quejarse precisamente de García de Castro) por momentos se pone a la cabeza de esta oposición sin medida. Quizá porque, a su edad (tenía

entonces cerca de 70 años) e influenciado por Las Casas, su amor por los indios tampoco tiene medida.

Se roza la pura insurrección. El prior del convento dominico de Lima decide que hay que negar la absolución a los corregidores de indios, a los que lo hayan sido o pretendan serlo. Los curas de parroquias indias que, en el vacío anterior, habían usurpado ampliamente los poderes de la jurisdicción laica, se niegan a comunicar los registros de estado civil que ellos llevaban, lo que hace que sea imposible para los corregidores la recaudación del tributo, que a partir de entonces se había justamente retirado a los caciques. Y hacen firmar a los indios declaraciones masivas de rechazo de las nuevas autoridades.

Por su parte Jerónimo de Loaisa, ciertamente presionado por los religiosos, no duda en esta ocasión en arropar con su prestigio a los terribles caciques. Les hace también a ellos dar testimonio de su rechazo a las nuevas autoridades, en una campaña que confía a su amigo, el conquistador y encomendero arrepentido, Jerónimo de Silva. Pronto se arrepentirá, al constatar en 1567 que los caciques se dedican a atraer hacia su posición a los corregidores de indios, ofreciéndoles parte de sus exacciones. Jerónimo llega aún más lejos: incita a los caciques a reunir entre ellos, y a entregarle, una importante suma de dinero que sería entregada al rey de España como precio de la renuncia al establecimiento del corregimiento de indios. Ya había recibido 6.000 pesos por este concepto cuando García de Castro prohíbe la colecta. Y le da una buena lección de lucidez al demostrarle que el dinero de esa colecta no procedía de los bienes personales de los caciques, sino que estos se lo habían arrancado a los indios, en una nueva muestra de esas extorsiones que la creación de los corregidores de indios tenía por objeto reducir.

Fin de la oposición de los religiosos

Finalmente, la llegada de uno de los mayores administradores que llegaría a conocer la América hispana, el virrey Francisco de Toledo, Conde de Oropesa, de altas miras, actividad incansable y puño firme, terminó con la disputa. Tras estudiar de nuevo atentamente el problema existente, haber efectuado una visita general al virreinato y haber escuchado los «apasionados alegatos»[38] de

Jerónimo de Loaisa, confirmó el establecimiento de corregidores de indios. No sin precisar minuciosamente, mediante ordenanzas específicas, las condiciones del ejercicio de sus funciones que les llevarían a cumplir mejor con su deber. Ya no hubo más oposición por parte de los religiosos (excepto, en esta ocasión, del definitorio de los agustinos). No podemos pasar por alto que este mismo virrey de puño firme había puesto fin al sueño acariciado por esos religiosos de una restauración inca y de una teocracia india: en 1572 había acabado con el reducto rebelde de Vilcabamba apresando y ejecutando después al nuevo inca que se había hecho fuerte allí, Tupac Amaru.

Anteriormente, siempre movido por ese amor desmedido por los indios, Jerónimo de Loaisa había participado, al menos indirectamente, en la violenta oposición a otro proyecto del poder colonial en este caso victoriosa. Un proyecto que es como la otra cara de la moneda del control de los indígenas cuyo anverso acabamos de describir: los corregidores de indios. Este reverso es el proyecto de dar perpetuidad a las encomiendas que hasta entonces estaban limitadas como máximo a tres generaciones de titulares.

Un proyecto que tenía muchos defensores religiosos, ya que era de origen franciscano, y que algunos dominicos aprobaron, así como el gran obispo Vasco de Quiroga. Incluso en el siglo XVII, en el mismo Perú, se vería este proyecto defendido por un jesuita, el padre Diego de Torres.

Basado en la lógica

Por otra parte, este proyecto se basa sólidamente en la lógica confirmada por los datos de infinidad de documentos sacados a la luz por el especialista en historia de la encomienda, Silvio Zavala. El encomendero cuyo patrimonio consistía en su parte de los tributos —que dependía de la buena conservación y del nivel de vida de los indios de su encomienda, ya fuera por tasación administrativa o según lo que le dictara su conciencia de acuerdo con lo exigido por la Instrucción para confesores de Jerónimo de Loaisa— evidentemente estaba interesado en hacer todo lo posible para que esa buena conservación y el nivel de vida de los indios fueran los más altos posibles. El tributo que recaudaba aumentaría en la misma medida. Sus intereses, como los de sus herederos, eran

los mismo que los de los indios. Sobre todo en cuanto a la esencial defensa de la propiedad de sus tierras (que la encomienda no les arrebataba), amenazada por usurpadores siempre al acecho. Esta es la conclusión que arroja el estudio de los archivos efectuado por Silvio Zavala: «la defensa de la propiedad de los indios coincidía con el interés del encomendero»[39]. Todo esto se vería incrementado si la encomienda se transformaba en un auténtico patrimonio, transmisible no solo a uno o dos herederos sino a toda la descendencia del titular, a perpetuidad.

Se llegaría así a una realidad completamente opuesta a la situación del corregidor de indios que, nombrado solamente por varios años, sufría evidentemente la tentación de sacar el máximo rendimiento a ese corto período, en su provecho, y extorsionaba a los indios, mano a mano con sus caciques. Mientras que el encomendero, al beneficiarse de la larga duración, y aún más en caso de perpetuidad, podía y debía, por su propio interés, reprimir o hacer reprimir las extorsiones de esos caciques.

No veían

Pero ninguna de esas evidencias cabía en las mentes de los dominicos del Perú próximos a Jerónimo de Loaisa. Obnubilados por la retórica lascasiana, no veían que la oposición de Las Casas a la encomienda surgía de una experiencia superada por la evolución de esta institución: la experiencia que había tenido Las Casas de las primeras encomiendas de las islas del Caribe, en los años 1505-1530. Que, como hemos visto, no era una encomienda de tributo sino una «encomienda de servicio personal» que podía, al menos en teoría, dar lugar con más facilidad a abusos.

Sin embargo, muchos de sus hermanos de orden lo habían comprendido. Como los dominicos que habían sido compañeros de Las Casas en su intento de evangelización pacífica de Guatemala, que tomaron postura en los mismos años del asunto de la perpetuidad. Las Casas les dirigió en 1563 una carta llena de reproches porque le habían dado a conocer que la situación de los indios de las encomiendas les parecía muy conveniente[40].

El principal lascasiano de los dominicos del Perú era el que fuera provincial

durante los años 1553-1557, primer gran lingüista del quechua, Domingo de Santo Tomás. Al final de 1555 viajó a España y Roma llevando los memoriales de Jerónimo de Loaisa a Felipe II y al Papa, y en 1560 conoció en España a Las Casas. Mientras tanto, en el Perú los dominicos, con consentimiento de Jerónimo de Loaisa, arzobispo de Lima, habían reunido a los caciques. Les habían hecho aprobar un contraproyecto rechazando la perpetuidad de la encomienda y designar a Las Casas y Domingo como sus delegados ante el rey. En consecuencia, estos redactaron un nuevo memorial al rey que Domingo entregó a Felipe II cuando el monarca le recibió en Mazarambroz en 1561.

Semejante fortuna

Las primeras líneas de este memorial son típicas del estilo de presión teocrática que empleaban los religiosos que pretendían ostentar la representación exclusiva de los indios: «Nos, el obispo D. fray Bartolomé de las Casas y el Mtro. fray Domingo de Santo Tomás, provincial de la Orden de Santo Domingo en las provincias del Perú, por parte y en nombre de los caciques, señores naturales, y sus pueblos de las provincias de aquel reino o reinos que comúnmente se llaman el Perú, por virtud de los poderes que de muchos dellas tenemos, y de todos los demás caciques e indios vecinos del dicho reino...». Formulación evidentemente abusiva pues bajo el apelativo de «muchos caciques» —que, como decía la Instrucción para los confesores que acabamos de citar, explotaban a «los indios del vulgo y pobres»— no se podía pretender la representación de todos los indios del Perú, sino más bien todo lo contrario.

Lo que sigue claramente convence aún menos, ya que aquel que pretende estigmatizar a los encomenderos por sus riquezas indebidas, se vanagloria de que los caciques son o pueden llegar a ser mucho más ricos. Leemos: «En nombre de los indios del Perú, contra la perpetuidad (de la encomienda), ofrecen servir con lo mismo que los españoles (encomenderos para obtener la perpetuidad) y cien mil ducados más; y si no hobiere comparación de lo de los españoles, servirán con dos millones, pagados en cuatro años, con las condiciones que ponen». La pregunta obligada es: ¿de dónde podían sacar los caciques semejante fortuna, muy superior a la que ofrecían los antiguos conquistadores y equivalente al

tributo anual pagado por todos los indios del Perú[41], sino de los indios sometidos a ellos?

«Ladrones de casa»

Pero Las Casas y Domingo de Santo Tomás no llegaron a engañar a nadie. Este último pretendería, en una carta del 10 de diciembre de 1563 que se cita constantemente, que con ocasión de la investigación sobre el terreno que seguiría y en la que participó junto a uno de los comisarios reales, los indios interrogados por él se pronunciaron masivamente en contra de la perpetuidad. Pero el Informe sobre la perpetuidad[42] que redactaron conjuntamente el virrey, Conde de Nieva, y los comisarios como conclusión a esta investigación, arroja resultados sensiblemente diferentes. En él se trata fríamente a los caciques como «ladrones de casa», a los que ni por un momento se puede pensar en confiar nuevos poderes sobre los indios. Se ve en qué se quedaba su representatividad avanzada por Las Casas. El Informe no recomienda la perpetuación de las encomiendas, pero tampoco la rechaza. Y propone una fórmula transaccional en la que pone de manifiesto todo el aprecio demostrado por los encomenderos, al contrario de lo que veíamos respecto a los caciques.

Esa fórmula transaccional preveía establecer —como lo había previsto Jerónimo de Loaisa en su Instrucción para confesores— pequeñas repúblicas cristianas en las encomiendas. Los titulares recibirían los poderes de jurisdicción sobre ellas, de los que hasta entonces no gozaban. Y los jueces de paz, en primera instancia, no serían los caciques sino indios designados por elección. La última palabra, por apelación, se confiaba al encomendero. Al final no llegó a aplicarse la perpetuidad de las encomiendas que en un principio se había decidido. Por una razón extrínseca: la Corona temía constituir en América, al aplicarla, un nuevo feudalismo y de esa manera establecer frente a ella un poder propiamente criollo.

La invención canónica de las «reducciones»

Mientras tanto, Jerónimo de Loaisa reunía y presidía, en 1567, el 2.° Concilio provincial de Lima cuya elevada calidad teológica y canónica ya hemos señalado. Calidad que, como en los otros concilios del Patronato, se dedica por completo al indio. Este Concilio, que él preside, define y recomienda una iniciativa que presenta un nuevo aspecto característico —célebre hasta nuestros días— de la evangelización americana: la creación de las «reducciones». Que desarrollarían particularmente los jesuitas en el Paraguay durante los siglos XVII y XVIII. La idea estaba en el aire; las cédulas reales se habían referido a ello más de una vez desde 1536; los virreyes y gobernadores, como el Conde de Nieva y sobre todo García de Castro las habían aplicado experimentalmente. Pero no se había tomado una decisión conjunta en firme, canónica, precisa y situada dentro de todo un sistema de evangelización en profundidad. Gracias a Jerónimo ahora se hacía realidad.

Ante todo, hay que definir bien el término «reducción». Los medios de comunicación, en ocasiones ignorantes, e historiadores precipitados nos ofrecen interpretaciones peregrinas. La verdadera definición nos la da Monseñor Dammert, en la obra que ya hemos citado varias veces: «La dispersión de los aborígenes (en infinidad de cuevas, cabañas o casas diseminadas) impedía la evangelización, por lo que el 2.º Concilio Limense de 1567 programó concentrarlos en las llamadas ‘reducciones’ que fueron tajantemente impuestas por el virrey Toledo en el decenio siguiente»[43]. Definición que debemos completar, para que quede claro, con la del historiador jesuita Francisco Mateos: así se realizó «la reducción general de los indios en pueblos»[44]. Por ejemplo, en la misión andina de Huarochirí, 77 viviendas desparramadas a diferentes altitudes fueron «reducidas» a 8 pueblos, todos ellos a altitud media.

«Mayor servicio a Dios»

Pero nos equivocaríamos si creyéramos que se trató —por complicado que fue en la práctica— simplemente de una operación de racionalización superficial, tanto en sentido literal como figurado del adjetivo. En realidad fue una operación de profundísimo alcance, de nuevo en esta ocasión dedicada por completo al

indio. Como lo expresa este juicio de la Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú: «la obra más heroica y de mayor servicio a Dios que se ha hecho en aquellos indios»[45].

Porque la evangelización, el gran movimiento de amor espiritual a los indios, como lo veían entonces Jerónimo de Loaisa y los otros padres conciliares de 1567, no solo tropezaba con la dificultad de la dispersión topográfica. Tropezaba con una insuficiencia de desarrollo humano del indio, debida al nivel técnico, al modo de vida y al tejido social que formaban el conjunto de su cultura. El problema ya se había planteado con mayor gravedad, sin encontrar solución, en los momentos de la primera evangelización americana, en las Antillas. Allí, los indios arawaks o taínos tenían «un nivel de vida bajísimo; eran vegetarianos; las madres amamantaban a sus chicos hasta los cinco o seis años, porque los chicos se alimentaban de otro modo muy mal. (...) El hispánico no pudo evangelizarlo realmente, porque el bajísimo nivel cultural del indio no permitió el diálogo»[46].

En el Perú el nivel cultural del indio es claramente más elevado en general, pero en el campo tampoco alcanza el grado de riqueza humana que permite realmente el diálogo, la transmisión de los valores; la operación de la «reducción» general contempla, y casi pretende antes de nada, rellenar esas lagunas. Según «el principio repetido hasta la saciedad en los siglos XVI y XVII, de que ‘el indio, para ser cristiano, debía ante todo ser hombre y vivir como tal’, entendiendo por hombre no el ser en cuanto racional sino el ser racional en cuanto que pensaba y vivía como persona humana»[47]. Partiendo de aquí la «reducción» debía de ser también una promoción de todo el ser, una elevación del indio en lo técnico, lo económico, lo social y lo cultural. Imaginamos la amplitud y la dificultad de los problemas que tuvieron que resolver para ello.

La elevación humana como medio

«La sustitución de la costumbre de vivir en cuevas al estilo de los animales, dispersos por los campos y montañas, o al estilo nómada, entrañó, por una parte, un complicadísimo proceso de urbanización o congregación en poblados (reducciones) y, por otra, un cambio fundamental de vida que había que solucionar hasta el aspecto económico de los congregados (...) que abarcaba

todos los aspectos de la persona como miembro de la sociedad y de la familia, e incluso como ser individual. (...) En términos de evolución histórica, lo que los misioneros americanos hicieron fue lograr, a los dos o tres lustros de su llegada a un territorio determinado, lo que la humanidad más avanzada había tardado en conseguir varios millares de años: evolucionar del Paleolítico, en la mayor parte de los casos, o del Neolítico en algunos de ellos, a la etapa cultural europea del siglo XVI, (...) pero siempre respetando lo tradicional que no estuviera en pugna con esa evolución de la humanidad»[47].

Así «uno de los puntos que diferencian a la evangelización americana de todas las demás fue el de haber considerado a la elevación humana del indígena no como consecuencia o simple derivación del cristianismo, sino como requisito o medio para que lo aceptara y lo practicara»[47]. Por lo tanto, la evangelización americana presupone fundamentalmente (como cimientos de su edificio) el progreso humano en sí mismo.

Este es el análisis que hoy efectúa un doctor de la Universidad Complutense —creada a principio del s. XVI en Alcalá de Henares por el cardenal Cisneros—, Pedro Borges, especialista en historia de la Misión. Esto es lo que vio, comprendió y deseó Jerónimo de Loaisa ya en 1567.

«Reliquias maravillosas»

En el trabajo hercúleo de la «reducción» casi general del campo peruano en pueblos, llevado a buen término por el eficaz e infatigable virrey Toledo, les toca a los jesuitas la gran «reducción» de Juli (15.000 habitantes), a orillas del lago Titicaca. Fue justamente el año (1576) siguiente a la muerte de Jerónimo de Loaisa. Y fue en Juli donde «se fraguó, en sus líneas fundamentales, el sistema jesuítico de las reducciones»[48], que luego se desarrollaría en el Paraguay. Un sistema que por tanto es, a su manera, hijo de Jerónimo de Loaisa. Todavía hoy, en Juli, «las maravillosas reliquias de sus cuatro iglesias, de lo más suntuoso que perdura del barroco hispano-peruano, hablan muy alto del antiguo esplendor[49]» de una gran aventura de progreso humano. Y Juli no es una excepción. Por todo el Perú las «reducciones» sellan con un progreso sorprendente el paisaje del Nuevo Mundo. Como señala el juez Juan de Matienzo, el hábitat prehispánico

del campo era tan miserable y sucio que recordaba a los refugios para el ganado diseminados por los campos de Europa. La suciedad, repulsiva, venía de que los indios no solamente dormían hacinados, todos juntos sin diferencia de sexo o edad, en el suelo, en aquellas chozas, sino que allí hacían «todo lo demás», sin limpiarlas nunca.

Después de las «reducciones», como se describe en las Relaciones geográficas del Perú —que Felipe II ordenó realizar con unos cuestionarios precisos—, se sustituyeron esas cloacas por auténticas casas de pueblo. En Huamanga, estas se componen de planta baja y primer piso, «con estancias amplias y espaciosas, con sus patios y sus comedores, jardines y corrales». En otros lugares solían ser más pequeñas pero habilitadas de la misma manera. Cada casa es para una sola familia y permite la separación de sexos y edades para dormir. Hasta entonces los niños indios, desde los doce años «se servían de las mujeres», como refiere en 1567, a propósito de una de sus visitas, el juez González de Cuenca[49]. Sin embargo, no se trata de puritanismo: se permite a las mujeres ir con el pecho descubierto (pueden vestirse solo «de cintura para abajo», como se prevé en las instrucciones reales de 1532).

Una «civilización mixta»

El Concilio limense de 1567, bajo Jerónimo de Loaisa, había ideado la imagen precisa de ese nuevo universo de las «reducciones»: las calles y plazas estarían limpias, las casas aseadas, las habitaciones adornadas «al menos con algo», ya que serían pequeños templos domésticos en los que se persignaría y rezaría uno al acostarse y al levantarse. Sin embargo, las «reducciones» no operaron una simple hispanización. Más bien se trató de una «transculturación», como indica también Borges. A menudo se realizaban, de acuerdo con las ordenanzas de Ovando de 1573, aplicando un método muy meditado que mezclaba la solemnidad con la música y, en este sentido, aplicadas casi siempre por los religiosos, brutalizaban lo menos posible a los indios. Sobre todo, como hemos visto, se mantenían, con gran apertura, todas las costumbres indias que no fueran contrarias a la ley natural y a la ley divina. «Todo lo paternal y pagano que no sea contrario a la razón», escribe el jesuita Acosta en su tratado de misiología De

procuranda indorum salute.

Hay que insistir de nuevo en esto porque a menudo se escribe lo contrario: en este sentido, hay acuerdo general. En las dos fechas que encuadran la «reducción general» del Perú, hay convergencia entre el comisario real Polo de Ondegardo, que en 1571 juzga perjudiciales las «innovaciones españolas» que no respeten la sociedad autóctona, y los jesuitas quienes, en 1578, en el proyecto de estatuto de su colegio de caciques de Juli, reclaman que se conserve en los indios sus leyes y costumbres propias. De esa manera se crea una «civilización mixta» (Borges)[49]. Por una «dotación de humanidad», según la bella fórmula con la que Edmundo O'Gorman resume lo mejor del pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda[49].

La última cuestión sobre la que tuvo que pronunciarse Jerónimo de Loaisa que afectara a sus bien amados indios fue el delicado asunto, en general mal presentado, de la mita. Con ello se designaba el trabajo obligatorio periódico, a imitación de una fórmula semejante que existía en el imperio de los Incas, que los indios tuvieron que efectuar en las minas. Entonces tenía Jerónimo entre 72 y 77 años y murió poco después. Su actitud sobre esta cuestión tan grave, sembrada de conflictos de deberes, sería como su testamento de testigo de Cristo, defensor inmediato de los más pobres, pero encargado también de tener en cuenta el bien común y el progreso humano. Veremos que fue para él un terrible caso de conciencia.

El poderoso medio de las minas

El que lo empezó fue en este caso el virrey Toledo. En los años 1570-1575, no se conformó con la implantación de los corregidores de indios y con la gigantesca «reducción general» (casi) que le llevó hasta a realizar una topografía general del virreinato, confiada al hábil cosmógrafo Sarmiento de Gamboa. También emprendió la promoción económica, que también sería social y humana, del Perú gracias a otro poderoso medio: las minas. Sobre todo las de plata y mercurio, situadas respectivamente en Potosí y Huancavelica, descubiertas en 1545 y progresivamente explotadas. Según su costumbre, Toledo no dudó en bajar él mismo a las minas para examinar detalladamente las posibilidades de desarrollo y las condiciones de trabajo.

Ante todo hay que precisar una cuestión: el desarrollo que se preveía estaba abierto tanto a los indios como a los españoles, ya que los derechos de los primeros sobre la explotación de sus hallazgos estaban rigurosamente protegidos[50]. De tal manera que, de hecho, muchos indios que fueron explotadores de minas y con ello alcanzaron un alto nivel económico y social. Como aquella india que se hizo riquísima en Potosí y que «dotó considerablemente la primera residencia jesuita establecida allí[51]. Presentar la historia de las minas y de la mita como una cuestión de pura explotación colonial sería, por tanto, infundado y tendencioso. El espíritu abierto y equitativo con el que Toledo desarrolló su proyecto se confirma por el hecho de que al morir legara 500 ducados a los indios pobres de Potosí, para el mantenimiento de su hospital.

En la línea de las nieves perpetuas

Las minas descubiertas en el Perú eran de riqueza inaudita, tanto en plata como en mercurio. Por otra parte, los españoles habían desarrollado un procedimiento de amalgama que permitía el refinado in situ de la plata por el mercurio. De esa manera se reunían las condiciones de un poderoso desarrollo industrial. Cuando llega el virrey Toledo la industria metalúrgica se había convertido ya en el Perú de los conquistadores en «una grandísima empresa»[52]. Y podía crecer mucho más, como efectivamente lo haría, hasta alcanzar una importancia planetaria que le llevaría a dominar durante más de un siglo la economía monetaria de Europa. Es cierto que se entregó mucho dinero al rey de España. Sería para el rey el quinto, el 20 % del valor de lo producido. Pero el 80 % de ese valor se quedaría en el Perú. Con esto se abrían también inmensas posibilidades de desarrollo técnico, económico y social para la población india, objetivo que como hemos visto estaba, para la evangelización efectiva, en el fondo de la «reducción» del campo indio en pueblos.

Hay que tener en cuenta que la participación de la población india en el trabajo de las minas era indispensable. El número de obreros españoles era totalmente insuficiente y ni siquiera se planteaba la posibilidad de recurrir, como se hizo en las plantaciones tropicales, por indicación del mismo Las Casas, a la mano de

obra negra: los africanos no soportaban el clima andino, sobre todo en las altitudes de 4.000 a 5.000 metros en las que se situaban Huancavelica y Potosí, en la línea de las nieves perpetuas.

Pero lo cierto es que a los indios, aún cercanos a la cultura de la recolección, no les interesaban los salarios: preferían no trabajar en lugar de disponer de un dinero que juzgaban superfluo. Y cuando se conseguía llevarlos voluntariamente a las minas, en cuanto recibían su primera paga semanal abandonaban el trabajo y se volvían a casa. Los empresarios de las minas, tanto indios como españoles, ya podían ofrecerles un salario muy interesante y proporcionarles comida en abundancia para que ni siquiera tuviera que ir a buscarla, que no conseguían nada. Una investigación en profundidad encargada a un especialista local, García Díez de San Miguel, lo confirmaba: los indios preferían no trabajar.

La idea de la «mita»

En estas condiciones germinó en el virrey Toledo la idea de reinstaurar el trabajo obligatorio periódico, la mita, que había permitido a los Incas construir y desarrollar su civilización. Pero dando a la antigua mita caracteres propiamente cristianos, de protección social y de caridad, de las que carecía totalmente en la fórmula incaica que hacía de los que se veían sometidos a ella, «auténticos autómatas desprovistos de voluntad y de capacidad de discernimiento»[53].

Toledo elaboró una Instrucción que establecía la mita para el trabajo minero. Pero siempre de acuerdo con las disposiciones que él mismo había estudiado sobre el terreno, ya lo hemos visto. Disposiciones que llevaron al historiador francés Jean Descola a escribir: «Uno de los más célebres virreyes del Perú, Francisco de Toledo, elaboró un reglamento sobre el trabajo de las minas que no solamente demostraba un conocimiento notable de la técnica de extracción de los metales, sino que constituía un verdadero código de legislación laboral y de medicina del trabajo. Los españoles, en esto, estaban por delante de su tiempo, ya que en las colonias inglesas —e incluso en Europa— no se había hecho nada o casi nada para regular el trabajo de los mineros y protegerles contra los accidentes y las enfermedades»[54].

Pero los magistrados de la Audiencia, que controlaba la administración del Perú, mostraron en seguida su reserva: en las «leyes de Indias» se reforzaba cada vez más la prohibición de cualquier forma de esclavitud de los indios y los consejeros de Felipe II vigilaban esto personalmente. Los religiosos mostraron una reserva aún más acusada, ya que la coacción atentaba evidentemente contra la libertad natural de la que se debían beneficiar los indios, como los demás hombres. Esto es lo que se recordaba en una nota emitida en 1567, en tiempos de García de Castro, por el arzobispo Jerónimo de Loaisa y los provinciales de las diferentes órdenes.

La «boca del infierno»

También se cita continuamente, hasta nuestros días, la fórmula horripilante empleada en 1550 —mucho antes de la mita— por el indigenista sistemático Domingo de Santo Tomás. Según él la mina de Potosí es una «boca del infierno» que «traga las almas». Pero si se lee la larga carta, de un anticolonialismo apasionado, en la que aparecen estas fórmulas, se percibe que Domingo no dice de la propia mina más que banalidades breves y neutras, aplicables a todas las minas de montaña; el resto se refiere a las desdichas del camino hacia la mina y de la precariedad a la llegada, de pequeños contingentes de indios reclutados por la fuerza. Cosa que, en esos primeros años de la explotación de las minas, en los que la mano de obra era libre en Potosí, solo podía ser una excepción. En aquella época, apunta el especialista Lewis Hanke, el mineral era muy rico y los empresarios se mostraban «generosos» con la mano de obra, ya que estaban muy interesados en atraerla por el buen trato.

Sin embargo, algunos religiosos indicaban que se podía esperar, aun siendo ya los salarios que se ofrecían en las minas muy interesantes, una promoción general de la remuneración de los indios, que contribuiría poderosamente a la elevación del nivel económico y social que se deseaba para ellos y que condicionaba el auténtico arraigo de la evangelización. Añadían que Santo Tomás Moro, en su Utopía, de gran influencia en aquella época, recomendó el empleo de un sistema comparable a la mita. Los jesuitas —entre ellos su provincial, Jerónimo Ruiz del Portillo, probable autor del antilascasiano

Memorial de Yucay, o el padre Bartolomé Hernández, confesor del virrey— no eran insensibles a estos argumentos. Por otra parte, más tarde el franciscano Miguel Agia y el obispo de Quito, Alonso de la Peña y Montenegro, cuyo Itinerario de párrocos sería autoridad, se pronunciaron en favor del virrey Toledo.

Conflicto de deberes

Así se encuentra el caso perfecto de conflicto de deberes al que se ve enfrentado Jerónimo de Loaisa. Le resulta difícil dar lecciones de cristianismo social al excelente virrey Toledo. Y él, que ha sido el inventor canónico de la «reducción» civilizadora, difícilmente puede rechazar un medio poderoso de promoción de los indios ya que ese era el objetivo. Ciertamente la coacción no es deseable en sí misma, pero también la «reducción», su hija, había recurrido a ella por necesidad, aunque se había realizado con prudencia y respeto a los indios.

Por otra parte, en su orden dominica, en torno a él (más de 200 religiosos en el virreinato), el panorama había cambiado completamente. Las Casas había muerto en 1566. Su discípulo peruano, Domingo de Santo Tomás, acababa de expirar el 28 de febrero de 1570. Su campaña de los años 1560 contra la perpetuación de las encomiendas y contra los corregidores de indios, había fracasado. Además emerge en la orden, en el Perú, la estrella del criollizante Francisco de la Cruz, que sería más tarde el principal autor del escándalo clamoroso que ya hemos comentado y al que la Inquisición todavía no había echado mano. Es ese Francisco, al que Jerónimo había pensado hace su coadjutor, el que representaba la orden ante el virrey Toledo. Le acompañaba un recién llegado de talla considerable que no podía por menos que estar en buena disposición ante el virrey ya que era primo hermano suyo, al que había llamado expresamente al Perú para ayudarle: el padre García de Toledo. Este mismo ocupa un lugar importante en la historia cristiana del siglo ya que fue confesor de Santa Teresa de Jesús, que si escribió su Vida fue a instancias suyas (1562). García de Toledo sería el nuevo provincial de los dominicos del Perú y de hecho ya lo era.

La dinámica de grupo

El aviso que anuncia el drama de conciencia que viviría Jerónimo de Loaisa llega el 12 de septiembre de 1570, en forma de una decisión del virrey Toledo de convocar la reunión de una «junta» especial para decidir si se reinstauraba o no la mita. La composición de esta junta parecía querer concentrar, en los hombres convocados, toda la problemática y la aflicción que acabamos de describir a grandes trazos. Esta se compondría, además del virrey Toledo, del arzobispo Jerónimo de Loaisa, del antiguo gobernador García de Castro, de los seis magistrados de la Audiencia, del provincial de los jesuitas, Jerónimo Ruiz del Portillo, del provincial de los agustinos, Juan de San Pedro, de otros dos agustinos, del vicario general de los mercedarios, de dos dominicos, Francisco de la Cruz y García de Toledo, y del confesor del virrey, el jesuita Bartolomé Hernández.

La «junta» se reunió poco después, en octubre. El virrey Toledo, que presentó allí su Instrucción, muy estudiada como hemos visto, resultó convincente y las objeciones desaparecieron. Hasta el punto de que, por unanimidad, se decidió que se podía tolerar que se obligara a los indios a realizar trabajos en las minas, sin escrúpulos de conciencia. Se había llevado tan bien la dinámica de grupo y la seguridad del virrey era tan convincente que seis de los principales participantes, reunidos en torno a una mesa, se pusieron inmediatamente a redactar las Ordenanzas que regirían la mita, en treinta y cinco capítulos. Estos seis participantes, llenos de celo, representaban todos ellos, en teoría, la oposición, o al menos las reservas, al proyecto. Se trataba del mismo arzobispo Jerónimo de Loaisa, el magistrado de la Audiencia González de Cuenca y los cuatro prelados o delegados de las órdenes religiosas.

Muy por delante de su tiempo

Esas Ordenanzas definen la mita tal como la evoca el historiador francés Descola. Solo trabajarían cada año en las minas una séptima parte de los

tributarios indios de una provincia. El trabajo se limitaría a cinco días por semana. Además, o bien se renovaban los trabajadores cada mes o bien trabajaban de ocho a diez meses (es decir, uno de cada siete años), pero a razón de un turno de una semana en la mina, bajo tierra o en superficie (pronto sería solo en superficie), y dos semanas de reposo o en trabajos poco cansados. Los hombres sometidos a la mita, los mitayos, designados no por la administración española sino por sus jefes indios, recibirían una indemnización por el viaje, con sus mujeres, de ida a la mina y vuelta a su casa, a razón de un recorrido de cinco leguas al día. Durante el trabajo, recibirán altos salarios, el cuádruplo al día (2 reales) de los salarios normales (1/2 real). Una parte en víveres (carne y maíz) que se entregarían por adelantado para que no se preocuparan de la alimentación y esta no fuera motivo de extorsión, la otra parte, en efectivo, pagada cada domingo por semana trabajada. Les protegerían en la mina y durante el viaje, «protectores de indios» especiales, «jueces de minas» y un «gran juez de indios». Habría veedores (vigilantes) para controlar cada veta y cerrar las vetas peligrosas. Cada mina importante tendría un gobierno especial, casi siempre confiado a un alto magistrado. Además de la asistencia espiritual y humana de las parroquias mineras (2 en Huancavelica y media docena en Potosí), llevadas sobre todo por dominicos y jesuitas, los trabajadores se beneficiarían de la asistencia médica gratuita: cada mina que recibía mitayos debía contar con un médico a cargo del Estado y un hospital a cargo del patrón.

Esas magníficas poblaciones mineras

Todo ello se encarnaría en esas magníficas poblaciones mineras que todavía se pueden ver en el Perú y en Bolivia —como Potosí—, declarado «patrimonio de la humanidad» por la Unesco. Poblaciones mineras coronadas por sus iglesias, sus palacios de justicia y sus hospitales. Que realmente no tienen nada que ver con los atroces campamentos, sin protección social alguna, reservados en otras partes a los mineros de las diferentes «fiebres del oro», aun en épocas bastante más recientes.

Las Ordenanzas del virrey Toledo (y de Jerónimo de Loaisa) no se quedarían en papel mojado, a pesar de lo que se haya querido decir y escribir. Es cierto que ha

habido muertos en las minas, como también pasa hoy en día, pero entonces aquello comportaba la inculpación sistemática de los patronos, lo cual comprometía su responsabilidad. Luis Capoche, testigo de aquello, apunta que en Potosí, cuando él escribe, «hay más de sesenta y dos causas criminales con muertos indios en los tribunales del 'gran juez de indios' y de los 'jueces de minas'»[55]. Y el virrey, Marqués de Montesclaros, en su inspección de Huancavelica, encontró solo veintiséis enfermos leves en un hospital de ciento veinte camas que contaba con «Una farmacia bien provista»[55]. Un hospital que pronto se confió a esos estandartes de la caridad que son los hermanos de San Juan de Dios. Por lo que respecta a los veedores, efectivamente hicieron que se cerrasen las vetas peligrosas, como lo atestiguan los archivos; gobernadores y virreyes obligaron a cerrar minas enteras en caso de peligro, hasta que se encontrara remedio (en Huancavelica una ventilación mejor)[55].

Además, el naturalista y misionero jesuita José de Acosta, testigo irrefutable y competente de la época de las Ordenanzas, que visitó la mina de Huancavelica en 1756, escribía: «Vi las minas de azogue, y las fundiciones, y todo lo demás (...) El trabajo y peligro de los indios me pareció no ser tanto, con grandes partes, como allá lo encarecían»[56]. Lo que confirma, si hiciera falta, la conclusión que arroja el estudio profundo de los documentos de la época que hace Lohmann Villena, en su gran tesis sobre la mina, que aquí también hemos citado: la presentación de las minas del Perú como una especie de Auschwitz no es más que una «leyenda»[57].

Jerónimo se desmorona

Jerónimo de Loaisa, pues, no tiene de qué avergonzarse por haber aprobado y co-redactado las Ordenanzas sobre la mita del virrey Toledo. Pero su conciencia le va horadando. Influenciado por los religiosos que, fiándose inocentemente de lo que se cuenta y apasionados por alguna forma de ideología (anticolonialismo, anticapitalismo), continuaban haciendo campaña en contra de la mita y de las minas. «Era una opinión muy corriente, explica Lohmann Villena, que las minas (...) significaban cementerio de indios. Este rumor, muy extendido era difundido ampliamente por aquellos que estaban directamente interesados en que se

relevara a los naturales de la obligación de prestar servicio periódicamente en las minas, para conseguir provecho de ello en sus empresas particulares (...) Esta leyenda tenía muchos protectores, entre ellos religiosos dignos de crédito[57]».

El día 12 de julio de 1571, Jerónimo de Loaisa declara que no retira su voto favorable al trabajo en las minas, pero que no se debe obligar a los indios a ese trabajo, sino recurrir solamente a la persuasión. Lo cual suponía, evidentemente, desautorizar la mita, condenar a la industria minera a la impotencia, ya que los indios rechazaban masivamente el trabajo y, podemos decirlo con la distancia que nos da el tiempo, bloquear el desarrollo del indio en un punto esencial.

A partir de entonces la campaña contra la mita se reaviva fortalecida por el respaldo obtenido de Jerónimo. En una carta conjunta del 15 de marzo de 1575 (casi cinco años después de los hechos) los prelados que habían votado con Jerónimo a favor de la mita niegan también haber aprobado la obligatoriedad, agravada según ellos en Huancavelica por el peligro del mercurio (que, como hemos visto, Acosta juzgaba muy débil) y por la falta de puntualidad que se constataba en el pago de los salarios. Ese mismo día la Universalidad de Lima toma postura en el mismo sentido, mediante la firma de siete de sus profesores.

Cuando muere, el 25 de octubre de 1575, Jerónimo de Loaisa deja un testamento en el que confirma su rechazo a la coacción ejercida a sus queridos indios, como ya afirmaba en su declaración de 1571.

Se está consiguiendo

Pero el virrey no modifica su decisión. Él sabe que se está consiguiendo. Llevados por el movimiento creado por la mita, cada vez vienen más indios voluntariamente para trabajar en las minas, por un salario elevado que es prácticamente el mismo que el que se paga a los mitayos. Cosa que evidentemente no habrían hecho si los mitayos hubieran estado oprimidos y si las minas hubieran sido unos cementerios de indios, como pretendía la leyenda. Pronto habría tantos trabajadores libres —en ocasiones más y con el mismo salario— como mitayos, cuyo número se iría reduciendo. La industria minera alcanzaría su pleno desarrollo. Es más, retenidos por los altos salarios que paga

esta industria, los mismos mitayos, en muchas ocasiones, se quedarán en Potosí y Huancavelica al terminar su período de mita. Cosa que alimenta la leyenda complementaria de la despoblación de sus provincias de origen por efecto de su desaparición en el «infierno» de las minas.

Se llegaría hasta el punto de que los mitayos serán auténticos privilegiados, pagados dos veces más que los trabajadores libres que habían llegado a ser demasiado numerosos. El progreso consistiría entonces en alinear al alza el salario de los libres sobre el salario de los obligados, que se habían convertido en rentistas del estatuto que les protegía (decisión del superintendente Ulloa en Huancavelica). Doscientos años después de Toledo, a finales del siglo XVIII, la industria minera del Perú conocerá su última edad de oro, con buenos salarios para todos y una participación de la mita por entonces casi nula, la mita habla cumplido ya su papel en la historia: insertar lo mejor posible al indio en la civilización moderna[58].

Sin embargo, no pretendemos sustituir por una «leyenda rosa» la «leyenda negra» difundida sobre la historia de la evangelización americana. No pasaremos por alto, como a menudo se hace, tres aspectos en los que la acción de Jerónimo de Loaisa, o al menos su responsabilidad, podría ser más discutible.

Ya que la coacción relativa y controlada, medida transitoria eficaz, que Jerónimo de Loaisa negó al final al virrey Toledo, en primer lugar la aceptó como medio necesario para la «reducción» de los indios en pueblos, que el concibió y recomendó. También la aceptó para garantizar los frutos de la evangelización propiamente dicha en las parroquias indias, para reprimir los cultos paganos y la idolatría, y para combatir la herejía y la magia a través de la Inquisición.

La «Hora de Dios» en el Perú

La evangelización inicial de los indios no tuvo necesidad de sucumbir a la tentación de la coacción. Casi por todas partes cuando la protección de la autoridad colonial era efectiva, los indios se entregaron a la fe cristiana en esa adhesión masiva y apasionada de la que hemos citado testimonios conmovedores en una obra anterior[59]. Una adhesión que expresaba una liberación de las

antiguas opresiones, sobre todo religiosas, que habían sufrido. Fue la «hora de Dios» en el Nuevo Mundo, según la bella fórmula de los franciscanos de la Florida-Georgia. Se verificó en muchas regiones de América del Sur y de América Central la «afluencia tumultuosa de indios que reclamaban el bautismo». Sobre todo en el Perú y significativamente en Cuzco, capital de los antiguos cultos incas. Allí «los indios acudían a los sermones con tanto fervor y concurso que pone admiración». Y los indios se enseñaban unos a otros en la fe. En el valle de Anta en el corazón de los Andes peruanos, «los viejos macean el catecismo, de cuatro en cuatro y de seis en seis, por sus quipos» (esos prontuarios de la cultura incaica hechos de unos cordeles con nudos). O bien por todas partes en el Perú «los muchachos indios, como son tan vivos y hábiles (...) saben el catecismo breve y largo en su lengua y andando lo enseñan a los viejos (de pueblo en pueblo). Han aprendido muchos cantares así en español como en su lengua, de que ellos gustan mucho por ser naturalmente inclinados a esto, y cantan los de día y de noche, en sus casas y calles y de vellos los grandes, hombres y mujeres, hacen lo propio».

Mantener el unanimismo indio

Pero entre los indios muchas veces también se daba la inconstancia y el infantilismo que la cultura inca había encerrado en una coraza de hierro para mantenerse. En sus comunidades, incluso dispersas vivían el colectivismo y el unanimismo, a la vez espontáneo y fuertemente preservado por sus costumbres, que habían modelado el «comunismo» inca. Lo que entre ellos era posible de manera duradera, era para todos, en un todo sin fisuras. O bien todo se desmoronaba.

Por su parte, los evangelizadores pertenecían a una cultura educativa cuya regla era «la letra con sangre entra» o «quien bien te quiere te hará llorar». Una cultura educativa que recurría sistemáticamente a los castigos corporales que se aplicaban en todas las escuelas. Y que se seguirían aplicando hasta nuestros días, sobre todo en las escuelas dedicadas a las clases populares, y en los seminarios menores. Aunque también en los public-schools de la aristocracia inglesa.

Por eso, para garantizar los frutos de la evangelización, para mantener el

unanimismo que estaba en la base de la cultura social indígena, para cauterizar las fisuras por las que todo podría haberse desmoronado, los evangelizadores que querían bien, hacían llorar. Como en aquellos inicios de la evangelización, las penitencias puramente espirituales quedaban profundamente incomprendidas, sobre todo por los más inconstantes e infantiles, los evangelizadores recurrían como otros habían hecho con ellos, a los castigos corporales.

Aquello parecía tan necesario y tan natural dentro del mismo amor a los pupilos indios que los Concilios limenses reunidos bajo Jerónimo de Loaisa lo preveían en sus constituciones para los indios. Por ejemplo en la constitución 116, promulgada en el 2.° Concilio de Lima de 1567. Naturalmente, quedaba claramente indicado que esas penitencias corporales se debían imponer «con afecto de padre y no con rigor de juez».

Azotes o trasquiladura

Los curas de indios, en sus sedes misioneras (doctrinas), imponían a los negligentes en las prácticas religiosas, por ejemplo a los que faltaban a la iglesia los días de precepto, encierros, azotes o trasquiladura. Algunos llegaron a poner cepos o grilletes a los contraventores, o llevarlos al paredón.

Las autoridades laicas —aquí encontramos otro aspecto positivo del Patronato real— se preocuparon por ello, desde el punto de vista estrictamente cristiano. Las ordenanzas de los corregidores de indios, promulgadas en 1565 por García de Castro, subrayaban que esos procedimientos podían tener consecuencias dañosas para la confesión, los indios podían temer que la confesión de sus faltas tuviera como consecuencia castigos corporales. Lo que se debía corregir, estipulaban, debía hacerse mediante la exposición de la doctrina cristiana y, en todo caso, solamente como corrección paterna. De manera tal que «no den ocasión a que digan que por fuerza los instruyen en nuestra santa fe»[60].

¿Intervino Jerónimo de Loaisa en este mismo sentido? Seguramente. Su Concilio de 1567 estipulaba lo siguiente: «Que ningún cura ni visitador castigue, o hiera o azote por su mano indio alguno, por muy culpable que sea, y mucho menos le trasquile o haga trasquilar. El que cometiere algo de lo dicho será penado en

treinta pesos, y en otras penas graves, según fuera la culpa». Aparte de la trasquiladura, los sacerdotes podían aplicar los castigos por mano de sus auxiliares indios, pero el progreso era evidente. Además, las nuevas ordenanzas a los corregidores de indios, promulgadas en 1580 por Francisco de Toledo, que se había informado bien por la visita minuciosa que realizó durante cuatro años, ya no hablan de azotes, o de trasquiladura, por parte de los curas de indios, sino solamente de cárceles o cepos, a los que solo recurría una pequeñísima minoría.

Incluso en estos casos extremos, hay que guardarse de dar excesiva importancia a esta coacción en la evangelización —que pronto quedaría limitada— ya que, a pesar de todo, los indios la recibían como algo bueno y natural en su cultura unanimista. En efecto, cotidianamente eran sujetos de una coacción mucho más dura por parte de sus caciques, a menudo en el sentido contrario para persistir en la idolatría (lo veremos). Coacción que, como se constata en una cédula del 17 de diciembre de 1551, iba hasta las mutilaciones e incluso hasta la muerte. «La sujeción era tan extremada que, como indica Lohmann Villena, bastaba la orden de un superior para que un vasallo se ahorcara o pusiese sumiso la cabeza sobre una piedra para que otro indio, provisto de algún instrumento contundente, le cascara la bóveda craneal»[61]. Los caciques, anotaba el virrey Toledo, «matan a los indios que no hacen su voluntad, y esto con tanto secreto que no hay saber de más de falta un indio, y no se sabe más de él»[61].

Los ídolos hacen los sacrificios humanos

Los evangelizadores empleaban también la coacción en la represión de los cultos paganos y la idolatría. Un historiador francés, Pierre Duviols, consagró recientemente un estudio sobre este tema en el Perú. Las ordenanzas de los gobernadores generales o virreyes estipulaban expresamente esta represión. Recordando que las autoridades laicas debían colaborar en este tema con las autoridades religiosas. Ya que la represión, en principio, era cosa de las autoridades religiosas: los sacerdotes sobre el terreno, y los obispos mediante los visitadores especiales que enviaban para poner fin a cualquier resurgimiento de cultos paganos e idolatrías.

Esto puede extrañarnos hoy, pero la destrucción de ídolos está en el mismo

origen de nuestro cristianismo. Entre los primeros cristianos del imperio romano (al final) y más tarde (más generalizado) entre los evangelizadores de la Galia y la Germania post-romanas, por ejemplo en tiempos de las misiones de San Martín. Y las de San Bonifacio, ya en el siglo VIII. Con la participación reivindicada de la Divinidad cristiana, como en el caso del célebre santuario del dios Marte, en Amboise, destruido por un rayo en respuesta a la oración de San Martín. Por lo tanto, Las Casas fue verdaderamente profético al reclamar en el siglo XVI que se rompiera con esa tradición, al rechazar abiertamente la coacción de la destrucción de los ídolos. Sin embargo, sus reclamaciones se basaban en las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, incluso de San Agustín[62], que se consideraba más bien como el maestro del uso legítimo de la fuerza contra los «hijos descarriados», las «ovejas perdidas» e incluso los «paganos idólatras» en uno de los libros suyos que citaba Las Casas. Las Casas añadía las enseñanzas de San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, San Gregorio Nacianceno, Boecio y el primer Concilio de Occidente, el de Elvira (Granada), en torno al año 300. Habría podido añadir, entre otros, a San Gregorio Magno y Alcuino de York. Lo que prueba que su llamamiento tenía precedentes.

Para los demás cristianos y religiosos de su tiempo, que vivían profundamente la paternidad y el reinado de Dios, creador y redentor, sobre el mundo y sobre los hombres, la simple vista de un ídolo, contraposición de esta paternidad y de este reino, era recibida como un insulto insoportable. Además, la situación era diferente de la que habían conocido los antecesores romanos y medievales de Las Casas. Este, que escribía en la tranquilidad de Valladolid y de Madrid, se remite a ellos a su gusto cuando, dando lecciones a los evangelizadores en su propio terreno, llega a disculpar los sacrificios humanos, a los que no se habían tenido que enfrentar ni San Agustín ni Santo Tomás, ni siquiera el destructor de ídolos, San Martín. Las Casas —remitiéndose además a Abraham, que estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo— alegaba que los indios lo hacían de buena fe y creían así honrar a la divinidad en sus ídolos.

Sin embargo, en el Perú del siglo XVI, como lo fuera también y en mayor medida en el México azteca, son los ídolos y su culto los que hacen los sacrificios humanos. A partir de ahí, Las Casas ya no es un profeta. Ya que nuestra civilización de hoy se fundamenta en la condena de la no asistencia a aquellos que están en peligro y en la condena de los crímenes contra la humanidad, incluso hay organizaciones que se dedican a ello. Lo que hace que Las Casas, hoy, defensor de los sacrificios humanos, caiga bajo el peso de la ley. Tanto más cuando añadía en su Apología: «Solo a Dios corresponde castigar ese

pecado, de ninguna manera a los hombres».

Matan a mujeres y a hombres

Los evangelizadores, y el poder colonial del Perú, tenían ante sus ojos los ídolos y los sacrificios humanos que alimentaban su culto. El 2.° Concilio de Lima de 1567, en sus constituciones para los indios —constitución 117, también profética — les obligaba a combatirlos. Jerónimo de Loaisa, que lo presidía, seguía las enseñanzas muy modernas de su maestro de Valladolid, el gran teólogo moralista de la época, Francisco de Vitoria, según el cual todo hombre tiene, por la ley natural, el deber de liberar al inocente de la muerte. Por otra parte, en esto el Concilio se mostraba más biblista que Las Casas: el mismo Dios, a pesar de la buena fe de Abraham, había detenido el sacrificio de Isaac. Las ordenanzas del virrey Toledo a los corregidores lo estipulaban: era «caso y un negocio tan importante». Los corregidores debían «tener gran recaudo porque los sacan de las sepulturas de noche cuando son caciques e principales y matan algunas mugeres e indios (para enterrarlos a su lado, precisan otros testimonios) diziendo que los van a servir a la otra vida» (según sus ritos idólatras). Los corregidores debían vigilar atentamente los censos de habitantes «cuando el cacique o su muger muriere, para saber si falta alguno de sus parientes y criados, así barones como hembras». Los corregidores debían saber, concluía el virrey, que «sobre lo cual se les encarga la conciencia y en ellos se descarga la de su Majestad y la mía en su real nombre»[63].

Borracheras, droga, reducción de cabezas

En otro capítulo de las mismas ordenanzas, el virrey recordaba que las interminables y sistemáticas borracheras colectivas que se cogían sin cesar los indios e indias, con gran peligro para sus vidas («mueren debilitados por no haber comido nada durante mucho tiempo, sin que ningún remedio pueda

sanarles») también eran un rito de idolatría. «Tengo averiguado que ninguna borrachera se hace sin idolatría, escribía, haciéndose la chicha, que es brebaje de maíz que en ella se bebe, con gran cantidad de supersticiones, y todas las idolatrías y fiestas se hazen con las dichas borracheras»[64].

Lo mismo se decía del «vicio supersticioso» de la coca, según los términos del testigo Luis Capoche[64]. Esta droga a la que se abandonaban los indios (viene de allí), les costaba (¡ya entonces!) «gran parte del dinero que necesitaban para comer»; en las minas causaba más muertes que los accidentes puramente materiales.

Tampoco podemos olvidar —realizadas también «con mucha cantidad de ceremonias (idólatras) y supersticiones», apunta Toledo— las reducciones de las cabezas de los bebés, mediante unos bonetes de apretamiento, que, sigue diciendo, les «hacen saltar los ojos o quedar enfermos o cortos de vista[64]». En el Perú el coste humano de la idolatría era muy pesado, intolerable. Esta era una parte de esas opresiones, religiosas (hubo otros aspectos, económicos, sociales) de las que, como ya hemos dicho, se veían liberados por la llegada de la «Hora de Dios».

«Gran rigor» pero los templos siguen en pie

En consecuencia, estipulaba el virrey Toledo en otro capítulo de las mismas ordenanzas, los corregidores de indios debían «mirar por los viejos y domatizadores y hechiceros referidos que son instrumento y causa de todo el mal y avisarles para que se abstengan y aparten de todo ello, certificando que se les castigará con gran rigor (...): la primera vez le serán dados cien azotes y serán trasquilado públicamente y por la segunda será condenado a muerte natural así el que lo hiziere como el que lo encubriere»[65].

En tiempos de Jerónimo de Loaisa, antes de las ordenanzas de Toledo, las sanciones no eran tan duras: las ordenanzas a los corregidores de García de Castro (1565) estipulaban solamente que los sacerdotes de ritos idólatras serían expulsados de los lugares en los que ejercían sus prácticas[66]. Sabemos que la acción personal de Jerónimo de Loaisa en este campo fue constante y

fundamentalmente moderadora, dando a Las Casas su parte de razón. Su Instrucción de 1545 «revela, a juicio de Duviols[67], una concepción generosa y optimista de la empresa evangelizadora» y respecto a la idolatría se muestra «muy liberal». Su Concilio de 1552 estipula «La Iglesia no se cree autorizada para destruir los templos y los ídolos en los pueblos de infieles». Por lo tanto, no habría represión más que cuando se tratara de resurgimientos idolátricos entre los indios bautizados. De hecho, los grandes templos incaicos subsistirían en pie en tiempos de Jerónimo, por ejemplo los de Cicallibia, Pillan, Xamura y el famoso Pariacaca (no se destruirían, en ocasiones con ayuda de los indios, hasta el siglo XVII).

Por otra parte, Jerónimo quiere informarse científicamente. En 1559 encarga una investigación sobre los ritos incaicos al excelente especialista, Polo de Ondegardo. Informado por esta investigación, el Concilio de 1567 reduce aún más la represión y se orienta hacia un «método dulce, atento a los matices». Recomienda «repetir insistentemente las amonestaciones antes de llegar al castigo». Por fin, cuando el virrey Toledo decide endurecer el rigor, como acabamos de ver, tiene que enfrentarse a la resistencia del arzobispo. El autor de la única reseña sobre Jerónimo de más de unas cuantas líneas, el padre Gonzalo de Arriaga, nos asegura no obstante que él «destruyó muchos ídolos y casas de oración sacrílega[67]».

Pero el padre Arriaga escribía en España sobre los antiguos alumnos del convento y colegio de San Gregorio de Valladolid entre los que se encontraba Jerónimo. Por otra parte, lo que él apunta era una fórmula de estilo habitual, al tratarse de misioneros en América, que no traduce necesariamente la realidad de la acción de Jerónimo. De hecho —esto es importante— la primera evangelización americana, bajo Jerónimo, a pesar del coste humano elevado de la idolatría, se muestra más fraternalmente tolerante respecto al paganismo que la Iglesia antigua. La cual, por las leyes de Teodosio «creyente humilde de corazón bajo la púrpura imperial» (Daniel-Rops), cuyo consejero era San Ambrosio, había ordenado cerrar los templos paganos a la policía y decidido que «toda casa en la que se hubiera quemado incienso (pagano) sería propiedad del fisco». Disposiciones estas que, gracias a Dios, no siempre se aplicaron.

Las Casas super-inquisidor

El último aspecto en el que el primer arzobispo de Lima aceptó la coacción fue la Inquisición. No la Inquisición española, con su aparato de Estado y de Iglesia, que no se llegaría a instalar en el Perú hasta el final de la vida de Jerónimo, y que además escapaba a su autoridad. Sino la antigua y universal Inquisición episcopal, puramente de Iglesia, que él ejercía como obispo de Lima. Diremos ante todo que, en este campo, él daría muestra de extrema ponderación y comprensión, de acuerdo con su temperamento.

Todo lo contrario de lo que hizo Las Casas. Ya que en el breve tiempo en que fue obispo de Chiapas, en México, este defensor, decididamente peculiar, de los derechos del hombre, lanzó a poco de llegar, el 20 de marzo de 1545, una Proclamación a los fieles que es un super-edicto de proclamación inquisitorial. Un edicto que instituía la delación generalizada, cuyo peso recaía sobre la conciencia de los fieles, so pena de excomunión. Una delación a la que no escapa ningún «rincón de la fe y de la vida»[68]. En efecto, alcanzaba hasta la vida privada: la fornicación, los matrimonios de hecho, el juego, la usura, el no respetar las disposiciones testamentarias, el precio de las compra-ventas, etc. «Desbordando así en estilo y contenido»[68] lo que estipulaban los «edictos de fe» lanzados por la Inquisición española, que no se metía con las costumbres, solo con la bigamia. Llama la atención que, con ello, Las Casas contradice en la práctica su «profetismo» llamando al respeto de los ritos idólatras, proclamado por él en teoría en otros escritos. Ya que también quiere que se denuncien —en el plazo de nueve días— los brujos, adivinos, los que lanzan sortilegios y los que practican «ceremonias y ritos gentilicios».

Un gran adepto de la magia

Jerónimo de Loaisa no promulgó, ni hizo, nada parecido en su diócesis de Lima. Los procesos inquisitoriales que inició se limitaron a unos cuantos y ciertamente fueron benignos. Eso se podría decir del único proceso de cierta importancia, el de 1565 contra el hábil cosmógrafo Sarmiento de Gamboa. El mismo que hiciera en los años 1570 la topografía general del virreinato del Perú, como ya indicamos a propósito de las «reducciones».

Sarmiento se había creado una peligrosa reputación de adepto de la magia. Hay que decir que la tentación de la magia era una de las más temibles que padecía la sociedad peruana, incluso en las más altas esferas. El virrey Conde de Nieva había sucumbido clamorosamente a ella. Jerónimo de Loaisa juzgó necesario poner freno a esta situación. Como obispo inquisidor, hizo detener e inculpar a Sarmiento de Gamboa.

Las audiencias, con declaraciones de testigos que confirmaban los hechos, fueron decentes y tranquilas. La sentencia, dictada por el obispo inquisidor asistido por dos jueces religiosos franciscanos, condenó el 8 de mayo de 1565 a Sarmiento a asistir a una Misa de pie, con un cirio en la mano, a ayunar durante algunos días y a abjurar de sus ampliamente probadas supersticiones. A estas sanciones tan poco severas, se añadía el destierro. Pero el obispo inquisidor Jerónimo de Loaisa conmutó este destierro por la retirada forzosa de la vida social, en el convento de Santo Domingo de Lima. Más tarde conmutó esta retirada forzosa, autorizando a Sarmiento a vivir libremente en Cuzco.

Debemos destacar un último punto que nos introduce en la postrera imagen que va a coronar nuestra biografía de Jerónimo de Loaisa. Este último punto es que Jerónimo nunca utilizó sus poderes de obispo inquisidor para procesar a indios.

Los «Mártires Desconocidos»

Además de amar a los indios, les estimaba demasiado para eso. Sabía que se contaban entre los primeros mártires de la Iglesia del Perú. Cuando el virrey Núñez Vela, de acuerdo con las Leyes nuevas, había ordenado enviar de nuevo a su casa a los indios que estaban al servicio de los españoles en las ciudades, «la recepción que les hicieron los caciques consistió en sacrificarlos por ser cristianos»[69]. Como escribe el segundo obispo de Cuzco, el dominico Juan Solano, que había recogido testimonios directos. Son los «Mártires Desconocidos», ya que no nos han llegado sus nombres.

Jerónimo sabía que también los miembros de la más alta aristocracia rica, y no solo los indios del común, habían sido evangelizadores activos. Uno de ellos, Paullo, hermano del Inca Huáscar, había puesto en marcha cuatro escuelas de

catequesis; la de Chincha llegó a contar con 700 alumnos indios[69]. Hechos que mostraban la profundidad, digna de respeto, del arraigo de la evangelización.

Ningún proceso a los indios

Sin embargo, Jerónimo tenía su mérito en no hacer ningún proceso a los indios. Su alter ego el arzobispo de Méjico Juan de Zumárraga, que fuera excelente religioso y, como él, dedicado por completo a la evangelización, se había señalado por incesantes y numerosos procesos inquisitoriales a los indios: 11 procesos en el año 1535, 7 procesos en 1539 y 4 procesos en 1540[69]. Uno de los inculpados, Carlos, cacique de la importante ciudad mexicana de Texcoco, había incluso terminado en la hoguera. Eso sí, con ello despertó la cólera, por el espíritu de protección de los indios, del Consejo supremo de la Inquisición española y del Consejo real que exigieron reparaciones en beneficio de los herederos del condenado; y eso a pesar de que los historiadores modernos, como el americano Greenleaf, consideran la sentencia como probablemente justa.

Más tarde continuaron en México los procesos inquisitoriales contra los indios, bajo los inquisidores que sucedieron a Zumárraga: Tello de Sandoval y el nuevo arzobispo Alonso de Montufar[69]. También en el Yucatán mejicano, el franciscano Diego Landa, haciendo las veces de obispo, inculpó y condenó a un grupo de indios que eran, a decir verdad, cómplices de sacrificios humanos[69]. Por fin, el mismo año de la muerte de Jerónimo de Loaisa, Felipe II, haciendo gala de su habitual cordura, prohibió a los inquisidores todo proceso contra los indios, mediante su cédula del 23 de febrero de 1575. Jerónimo se había adelantado en más de treinta años a la decisión del monarca, responsable supremo del Patronato.

El más bello adorno

Por aquel entonces también hacía casi treinta años que Jerónimo, por amor total a los indios, había añadido el más bello adorno a su corona de testigo de Cristo. Un adorno que en esta ocasión le acerca a San Vicente de Paúl. En 1549 había fundado en Lima un hospital reservado a los indios, el hospital de Santa Ana. Había reunido e invertido una suma considerable en esta fundación, 40.000 pesos de oro procedentes en parte, como hemos visto, de las restituciones que había conseguido de los conquistadores. Cuatro veces más de los que había dedicado a la construcción de su catedral, terminada en 1551, que no era más que un «humilde edificio de adobes cubierto de esteras» (Bernabé Cobo). Y Jerónimo había obtenido del papa Pablo IV en 1561, gracias al memorial que remitió al pontífice de su parte Domingo de Santo Tomás, un jubileo perpetuo de indulgencias en beneficio de la iglesia, que naturalmente había donado a ese hospital, y de sus indios. También a petición suya, Carlos V había ordenado que se le enviase gran cantidad de sábanas y de mantas.

Muy pronto este hospital de Santa Ana fue el faro del cristianismo en el Perú, iluminando con rayos de amor a todos los indios. Allí se sanaban los cuerpos y las almas de una multitud. Baste apuntar que los muertos indios que recibieron allí los últimos sacramentos fueron más de cincuenta mil en menos de un siglo. A lo que se añade el gran número de enfermos curados y de indios no cristianos, ya que Jerónimo había querido que su hospital recibiera tanto a los indios paganos como a los bautizados.

Por supuesto, Santa Ana era también un hervidero de la evangelización. Los jesuitas que fueron destinados allí, apunta el padre José de Acosta[70], escucharon confesiones «muy notables» y bautizaron muchos paganos. Añade: «Aquellos indios que son admitidos a la comunión dan buen ejemplo y tienen tal pureza de vida, que sería de desear en hombres muy religiosos».

«En el día de su resurrección»

¿Cómo iba a ser de otra manera? El buen ejemplo y la pureza de vida estaban ante sus ojos en el mismo hospital, en la persona de Jerónimo. Ya que el poderoso y reverendísimo padre en Dios, arzobispo de Lima, había decidido vivir allí desde el año 1565, sobre «el último lecho», en un cuartucho. En medio

del pueblo indio, entre sus afligidos. Como uno más entre ellos, sencillamente. Él, cargado de años y de trabajo, tuerto desde hacía veinte años, y padeciendo diversas indisposiciones, entre ellas una gota muy dolorosa[71], les servía las comidas[72].

Allí murió, habiendo «escogido en vida morir entre pobres»[73]. Y allí fue enterrado, para, según dice el cronista Gil González Dávila, «tener como testigos oculares en el día de su resurrección a los pobres que había servido y protegido». El pueblo de Lima conserva un recuerdo tal de este gran ejemplo que ese recuerdo ha atravesado más de cuatro siglos. Hoy en día ese pueblo llama aún al hospital de Santa Ana, que sigue existiendo aunque ha sido transferido y tiene un uso diferente: el hospital Arzobispo Loaisa.

III. El arco iris brilla en el Perú, Santo Toribio (1538-1606), segundo arzobispo de Lima

«La luz más alta de todo el episcopado americano».

Actas y decretos del Concilio plenario de América Latina (en latín), Roma 1901, p. 4.

«El gran Borromeo de los Andes».

Padre Pedro Leturia, S.J., decano de la facultad de historia de la Iglesia de la Universidad Gregoriana, Crónica Oficial del primer Congreso nacional de las Misiones de Barcelona, Vitoria 1930, p. 169.

«Un obispo eminentemente misionero y para los indios casi un ‘dios’, un inca».

Enrique D. Dussel, Desintegración de la Cristiandad colonial y Liberación, Salamanca 1978, p. 59.

En los años siguientes a la muerte de Jerónimo de Loaisa todo está listo para llevar a cabo la evangelización americana en el Perú.

La paz se ha establecido sólidamente sobre los Andes, como en tiempos de la Pax Romana del primer cristianismo a orillas del Mediterráneo. La Conquista está purgada de sus ignominias por el mismo magisterio de la Iglesia, mediante restituciones masivas a los indios. La tensión polémica ha dado paso, tras la muerte de Las Casas, a un consenso en el que cada uno contribuye con algo de su parte. Las instituciones de la misión están ya asentadas, al servicio de una Iglesia auténticamente india. La «dotación de humanidad» de las reducciones

comienza a hacer sentir sus efectos, como el desarrollo económico y social, acelerado por la gigantesca industria minera. Se han sembrado ya las semillas que fructificarán en el progreso intelectual y espiritual: escuelas, colegios, universidad, Eucaristía para los indios. La cristiandad criolla, por la presencia activa y el ejemplo de tantos religiosos y prelados de elite, está imbuida de cristianismo como ninguna otra cristiandad de entonces. El prestigio de la Iglesia, en la persona del arzobispo de Lima, es considerable. Incluso el poder político, virreyes y rey (Felipe II), reposa en manos seguras, dedicadas por completo al Patronato eclesiástico que Roma les ha confiado. Después de tantos años de tormenta, puede brillar el arco iris.

La descripción no es exagerada. En el Perú, tanto las miradas de los indios como las de los criollos ya no se fijan en el pasado, en las rencillas y rencores, sino en el futuro, un futuro plenamente cristiano. Hay una gran esperanza. Bastará una nueva presencia, un nuevo ejemplo, un nuevo prestigio, un nuevo progreso, para que todo cristalice en un siglo de oro cristiano allende el Atlántico. Ese siglo que se llamaría el «Siglo religioso» y que sería peruano.

Nada de las disputas del pasado

Es tan cierto que, en el momento en que esa presencia esperada se hace realidad en la persona del nuevo arzobispo, Toribio de Mogrovejo, un gran santo, se desvanecen ante él todas las polémicas y oposiciones de antaño. Aun consagrando catorce años enteros a la visita meticulosa y heroica de su diócesis, en mula y a pie, hasta la aldea india, la más alejada y la más ínfima, no volvería a oír nada de las disputas del pasado. Sin embargo, nunca nadie conoció la realidad tan de cerca y en profundidad como él.

¿La institución de los corregidores de indios? En contra de sus antiguos hermanos, la aprueba nada más llegar, reclamando solo una elección mejor de los hombres y una reducción de su número en aras de una concentración que mejorara su efectividad. ¿La mita y las minas? A lo largo de un cuarto de siglo solo habla de ellas una vez, en 1602, simplemente para apuntar lo que le dicen los religiosos sobre el daño físico que padecen algunos grupos de indios empleados en Huancavelica. En 1604 el virrey Velasco, con el que se entiende

bien, reacciona él mismo y ordena que se cierren las galerías profundas en las que el polvo de mercurio puede ser realmente peligroso (más para los mineros profesionales que para los mitayos, que están protegidos por sus largos descansos obligatorios). En 1606 se vuelve a la extracción en las galerías mejor ventiladas, que ya no son peligrosas.

¿La encomienda? Sobre su pretendida atrocidad, caballo de batalla lascasiano, Toribio jamás pronunció una palabra. Todo lo contrario. Se preocupa por las dificultades de sus titulares. Cuando la epidemia de viruela acaba con la vida de muchos indios y los tributos se ven reducidos en la misma medida, como Felipe II había decidido que los titulares deberían abstenerse de su parte si los tributos restantes cubrían solamente los gastos de evangelización, él se las ingenia para encontrar otras formas de financiación para aliviar a los interesados. O bien cuando los encomenderos son demasiado pobres (caso bastante corriente) y no pueden cargar con los gastos de la evangelización que estatutariamente pesan sobre ellos, él mismo los financia a cuenta de sus rentas como arzobispo y de sus bienes privados. Eso es lo que hizo en las montañas de Moyobamba.

«De capitán a profeta»

¿Los conquistadores? Hasta tal punto no los desprecia que su propio primo y cuñado, Francisco de Quiñones, que vivía con él, contando con su apoyo reunió, equipó y mandó el pequeño ejército de socorro enviado contra los rebeldes araucanos que habían masacrado o atacado las jóvenes comunidades cristianas de Chile. Y en sus obras de caridad, que agotan todas sus rentas y bienes, en ocasiones va más allá, Toribio no olvida a los conquistadores arruinados o pobres. Como el capitán Francisco García Jaimes, al que da de comer durante dos años en su casa y paga luego el viaje de vuelta a España. Como el capitán Melchor Ruiz Bonifacio con el que actúa de la misma manera. Nada se aleja más de su idea que la pretendida santa panacea anti-conquistadores de Las Casas. Esa panacea que llevaría, en definitiva, a expulsar del Evangelio al centurión, también él conquistador, que Cristo había dado como ejemplo a los futuros cristianos.

Además Toribio pone como ejemplo a los conquistadores, a propósito de su

hermano y cuñado, a San Jerónimo Abdías, del cual apunta: «de capitán llegó a ser profeta». Y escribe a Felipe III en la misma carta del 28 de abril de 1601 (Felipe II había muerto en 1598) que su cuñado que combatió en Chile lo hizo «al servicio de Nuestro Señor y de Vuestra Majestad, para proteger, defender y conservar lo que ya estaba conquistado».

Un joven laico

¿Pero quién es este nuevo hombre, de sanidad absoluta como veremos? Al que se llamaría el «Borromeo de los Andes», para equipararle, en justicia, a San Carlos Borromeo, que fuera en aquella época arzobispo de Milán y modelo de los prelados reformados según el Concilio de Trento. ¡Pues bien! Ni siquiera es sacerdote, sino un laico. Como lo fueron los primeros apóstoles. Un joven laico. Que cuando fue nombrado arzobispo de Lima, a los cuarenta años, ni siquiera había recibido las órdenes menores. Hubieron de concederle una tras otra las órdenes menores, el subdiaconado, el diaconado, el sacerdocio, la consagración episcopal y en seguida el pallium arzobispal. Un hombre que hasta entonces jamás había puesto un pie en América, de la cual ignoraba todo. Realmente se trataba de un hombre nuevo, capaz de una mirada completamente nueva. Producto de la intuición y de la voluntad evangelizadora de Felipe II, que le escogió e impuso personalmente como capaz de suceder a Jerónimo de Loaisa, al que el rey de España estimaba tanto, en una sede tan importante y hasta entonces tan difícil como la de Lima. Por encima de una pléyade de obispos y prelados de las órdenes religiosas que sí pertenecían al cuerpo eclesiástico.

Criatura real pero en absoluto arbitraria, ya que a este joven laico desde la infancia se le tenía por santo: «Fue tan casto y tan limpio, desde su niñez, que en su presencia no había lugar de decirse palabra descompuesta ni deshonesta», dicen los testigos de su proceso de beatificación. «En tratando alguna cosa deshonesta, luego se aparta y no la quiere oír». Como adolescente de intensa devoción mariana, era asiduo a los altares de la Virgen. Como estudiante, los rigores de sus penitencias sangrantes y de sus ayunos eran tales que el rector del colegio mayor en el que residía tuvo que intervenir para obligarle a reducirlos. Su reputación de santidad era tal ya entonces que un recién llegado al mismo

colegio, tras la partida de Toribio, supo que allí se le trataba «con la dignidad y el respeto que si fuera de un santo canonizado». Se aseguraba también que había pensado retirarse a un monasterio cisterciense, pero que se le había aparecido San Bernardo que le había disuadido y le había pedido que continuara el camino que había tomado. Más tarde, llegado a la treintena, en Granada, se apreciaba en él «la madurez augusta que añade la santidad a las prendas naturales», como apuntaba un juez de la Cancillería real en esta ciudad[74].

Una formación de élite

El nuevo arzobispo era una criatura real tanto menos arbitrario cuanto que se había formado, como becario, en uno de esos colegios mayores que eran en España «el nervio de las universidades y de su autonomía», según la fórmula de Menéndez y Pelayo. El crisol de una formación de elite en el que se forjaban personalidades de primera línea. En esos internados no se admitía a nadie sin una investigación en profundidad sobre sus antecedentes familiares y personales. Por votación del rector y del conjunto de los estudiantes. Allí se vivía a la vez una intensa piedad, con misa diaria, una promoción moral y los estudios en la Universidad cercana que reforzaban repeticiones y enseñanzas complementarias.

Además, el colegio mayor que había acogido a Toribio era uno de los más prestigiosos de España, adscrito a una de las Universidades más prestigiosas: el colegio de San Salvador de Oviedo, adscrito a la Universidad de Salamanca. Para dar una idea aproximada del nivel de la formación que allí se recibía, basta con indicar quiénes fueron los dos amigos íntimos que tuvo allí Toribio: Francisco de Contreras, que sería presidente del Consejo real de Castilla, y Diego de Covarrubias, que sería vicecanciller de Aragón.

Reclutado por la Inquisición

En ese colegio Toribio, ya licenciado en derecho canónico y preparando el doctorado, recibe en 1574, a los treinta y cinco años, su primer nombramiento inesperado: el de inquisidor de la fe, asignado al tribunal inquisitorial de Granada. Esto no sorprenderá al que sepa que la Inquisición española reclutaba sistemáticamente entre los niveles más altos. En los colegios mayores que, como acabamos de ver, eran la «Escuela nacional de administración» de entonces en la que se enseñaba, además, piedad y formación moral. Por ejemplo, la Inquisición reclutaba también en Salamanca en el colegio mayor más antiguo y prestigioso, el de San Bartolomé.

Este hecho explica que la Inquisición española no persiguiera gravemente a ninguno de los grandes sabios, pensadores, escritores o santos de su época. Se ahorró los tristes errores que cometieron la Inquisición francesa al condenar a Juana de Arco y la Inquisición romana al condenar a Galileo (condena que la Inquisición española, por su parte, se negó a aceptar). Lo que explica también —volviendo a Toribio— que a menudo se escogiera a los obispos entre los inquisidores, ya que estos añadían a una formación de base excepcional, los conocimientos de teología teórica y práctica, de discernimiento pastoral y del terreno social adquiridos en el ejercicio de sus funciones.

Inquisidor en Granada

Toribio fue inquisidor en Granada durante cinco años. No envió a nadie a la hoguera. Pero, en compañía de sus dos colegas, llegó a conocer gran número de casos significativos: sus cartas al Consejo Supremo de la Inquisición, la Suprema, sobrepasan el centenar. Conoció un caso de una beata iluminada, que pretendía ser objeto de revelaciones divinas. Aquel de otra beata que hacía propaganda en favor de la bigamia. El de un iluminado que pretendía que la prostitución no era pecado. Todo aquello no daba lugar más que a amonestaciones o condenas a penitencias de oraciones, de ayunos o de limosnas. Por otra parte, la Suprema se mostraba también muy prudente. Sobre todo en los casos de moriscos, cristianos de origen musulmán, que todavía eran bastante numerosos en la región a pesar de su traslado parcial a Castilla tras su revuelta de 1568 y que a menudo eran poco sinceros o estaban poco seguros en su

cristianismo. Se pedía a los inquisidores de Granada que tomaran ellos mismos sus decisiones sobre estos casos, de acuerdo con su propio juicio, sin ninguna imposición.

Particularmente útiles como preparación a las eventuales funciones episcopales eran las visitas generales que los inquisidores debían hacer regularmente dentro de sus jurisdicciones. Toribio hizo así una visita de cuatro meses a los barrios de Granada y a una docena de pueblos y aldeas de la región. Fue para él el primer contacto sistemático con la práctica religiosa y las convicciones teológicas del pueblo, en una población variada, numerosa y extensa. Sacó de ello unos conocimientos concretos que luego le servirían en Lima. Al ser nombrado su colega, el inquisidor Romano, obispo de TlaxcalaPuebla, México, en 1578 y tras el traslado de su otro colega, se encontró a los treinta y nueve años presidente del Tribunal inquisitorial de Granada. Pero seguía siendo laico ya que simplemente había recibido la tonsura. Allí es donde recibió, en junio de 1578, su nuevo nombramiento sorpresa: el de su elección por Felipe II como arzobispo de Lima.

En pocos meses todas las órdenes

¿Cómo fue posible? Todas las propuestas de nombramientos episcopales para América eran, como hemos dicho, cosa del Consejo de Indias, auténtico gobierno general del Nuevo Mundo y órgano director del Patronato eclesiástico confiado por el papa al rey de España sobre las tierras que descubrieran los españoles. Entre los miembros del Consejo de Indias figuraba otro antiguo alumno del colegio de San Salvador de Oviedo en el que se había formado Toribio: Diego de Zúñiga, que no ignoraba la fama de santidad del futuro arzobispo. Además, antes de entrar en el Consejo de Indias, este Diego de Zúñiga había coincidido con Toribio en Granada cuando el primero era juez de la Cancillería real. Allí pudo constatar: como ya hemos indicado, «la madurez augusta que añadía la santidad a sus prendas naturales».

Por lo tanto fue Zúñiga el que llamó la atención de sus colegas sobre Toribio y luego estos la atención de Felipe II. El rey estudió la proposición y tras solicitar una información que confirmaba completamente los méritos de Toribio, se decidió por él. Más tarde afirmaría que fue una decisión personal: «La elección

que yo hice de su persona», escribió al virrey del Perú, a propósito de Toribio en 1593. Por otra parte, Felipe II quería un obispo joven, que fuera capaz de realizar esas visitas generales que Jerónimo de Loaisa no había podido hacer en los veinte últimos años, en razón de su edad y sus indisposiciones.

Agradeciendo efusivamente al rey el honor que le había hecho, Toribio rechazó de entrada su nombramiento. Pero finalmente aceptó, en agosto de 1578, a instancias de Zúñiga, de los otros miembros del Consejo de Indias, de sus antiguos compañeros de Salamanca, de su hermana y de su cuñado. Solo quedaba recibir la confirmación de Roma. Esta se produjo en el Consistorio del 16 de marzo de 1579, en el que el papa Gregorio XIII «constituyó obispo y pastor de la Iglesia de Lima» al joven inquisidor presidente del Tribunal de Granada, Toribio de Mogrovejo.

Este, que había sido ordenado entretanto subdiácono recibió como ya hemos dicho, el diaconado y el sacerdocio en pocas semanas: El año siguiente fue consagrado obispo en Sevilla, que moralmente seguía siendo la sede patriarcal de la Iglesia de América, ya que lo había sido antes de que Santo Domingo, México y Lima fueran elevadas a sede arzobispal. Toribio fue personalmente a dar las gracias a Felipe II y a los miembros del Consejo de Indias. Y, en septiembre de 1580, salió hacia Lima acompañado de varios miembros de su familia y de un vicario general elegido entre sus colaboradores de la Inquisición de Granada (ver anexo 4).

«Un ángel más que un hombre»

Toribio hizo su entrada en Lima el 11 de mayo de 1581. Su santidad se impuso inmediatamente ante la vista de todos. «De apariencia majestuosa, aquel día parecía un ángel más que un hombre moral y finito», como indica el historiador francés Taurel. La muchedumbre sentía tener ante sí «un extraño modelo de santidad y virtud», recuerda un testigo que entonces era muy joven y que desde entonces no se apartó de su lado sirviéndole en las misas y desplazamientos. Esto es lo que escribiría más tarde el cabildo de la catedral de Lima en una carta a Felipe II: «El gran favor que nos hizo Vuestra Majestad, al dárnoslo como pastor y prelado, fue obra de una inspiración divina».

Pero la mirada del santo detectó rápidamente la necesidad que tenía la Iglesia peruana de una recuperación de autoridad, firme y amplia, tras seis años de estar el arzobispado vacante, desde 1575, año de la muerte de Jerónimo de Loaisa. En primer lugar, Toribio decidió que el nuevo Concilio provincial que Loaisa había preparado y que debería haberse convocado en 1576, se reuniría lo antes posible. De acuerdo con el virrey Enríquez, que acababa de suceder a Francisco de Toledo, anunció la convocatoria para el 15 de agosto del año siguiente, 1582.

Y sin dilación, ya en el verano de 1581 se puso en camino, en mula, para visitar de cerca su diócesis, tomar contacto directo y profundo con las misiones, corregimientos de indios y reducciones. Para ello escogió visitar zonas complementarias y opuestas. En primer lugar, las llanuras del sur de Lima. Luego, en el centro de los Andes, los distritos inaccesibles de Huanaco. Consagró a este baño de realidad casi un año entero de dedicación apostólica infatigable, interrumpida solamente por la reunión de un sínodo diocesano en el que seleccionó y preparó las cuestiones que se debían tratar en el Concilio.

El «Trento» americano

Se decidió en poco tiempo: el Concilio debía ser lo que luego fue, un «Trento americano». «El gran Concilio de la época colonial»[75], cuyos cánones permanecerían vigentes, en toda América, hasta el Concilio plenario de América latina, en 1899-1900. Es decir, durante más de tres siglos. Para ello, Toribio contaba con el colaborador que necesitaba, el jesuita José de Acosta que redactaba en aquellos momentos su tratado de misiología De Procuranda indorum salute. Acosta conocía en profundidad los problemas: su labor apostólica en el Perú, en persona o a través de su equipo jesuita, tenía ya más de diez años. Como, además, tenía don de gentes, rigor en la documentación y en la expresión y la energía para llevarlo a cabo, organizaría el trabajo de las comisiones, pondría a punto los proyectos de cánones y los defendería en las sesiones plenarias. También en esto el concilio de Lima 1582-1583 sería un nuevo Trento ya que en este también tuvo un papel semejante un jesuita, Diego Laínez, primer sucesor de San Ignacio de Loyola a la cabeza de la Compañía de Jesús.

Los dos, Laínez y Acosta, hecho notable, eran de origen converso, descendientes de familias judías convertidas recientemente al catolicismo. Como también lo fueron los puntales del testimonio católico de aquel momento: San Juan de Ávila, maestro de Ignacio de Loyola, el gran poeta Fray Luis de León y Santa Teresa, cumbre de la mística y doctora de la Iglesia. Por lo tanto, en el Perú, como en Trento y en España, se manifestaba esta confluencia del genio judío y de la Reforma católica que es el gran éxito de la Inquisición española, concebida con este fin en el alma lúcida y santa de su fundadora, Isabel la Católica. Como sucedía entonces en todas las tierras hispánicas, en Lima se daban la mano la antigua cristiandad española, incluso aristocrática, la Inquisición, de la que procedía doblemente Toribio y la nueva cristiandad judeoconversa. Para contemplar, en un bello misterio de la historia católica, el resurgir de la gloria de Dios encarnada en su Iglesia. El Patronato real estaba también presente en el Concilio, en la persona del virrey Enríquez que asistió fielmente a las sesiones hasta su muerte.

En el horno de un pastelero

No nos detendremos en las tribulaciones violentas y pintorescas con las que tuvo que enfrentarse Toribio al iniciarse el Concilio. Tribulaciones que no hacen más que dar la razón a Laínez en aquella célebre observación: «Desconfío de las asambleas, incluso de las asambleas de obispos». Ya que algunos de los prelados reunidos y sus colaboradores, ante el temor de verse descubiertos en sus indignidades personales (volveremos sobre ello) o que se encontraban enredados en embrollos eclesiásticos, llegaron a robar por la fuerza documentos del Concilio que quemaron en el horno de un pastelero, en el centro de Lima.

No nos detendremos en esta «tropelía de Lima», como hubo una «tropelía de Éfeso» en otro Concilio; ya que estos incidentes, finalmente solucionados por la transferencia de las cuestiones personales fuera de la jurisdicción del arzobispo, no impidieron el buen trabajo de conjunto y el consenso sobre cuestiones de fondo. Salvó la asamblea la «gran paciencia y santidad» que demostró Toribio ante sus semejantes, «imitando la vida de los obispos santos que ha conocido la Iglesia de Dios», como escriben algunos testigos. A través de Toribio, el Espíritu

Santo también se reveló presente en las sesiones.

Un esfuerzo cercano e incesante

Sin embargo, el nuevo Concilio, como sabemos, no surgió de la nada. Ciertamente muchos de esos cánones no serán más que la actualización, puesta al día, perfeccionamiento de lo que se había estipulado en los Concilios de Jerónimo de Loaisa. Llevando el alto nivel teológico del Concilio de 1567 a una mayor precisión en la aplicación práctica. Pero haciendo «innumerables referencias» a este último (Francisco Mateos). Además el Concilio de 1567 era la «guía oculta» del tratado de José de Acosta, animador de la asamblea que ahora se reunía. Jerónimo de Loaisa seguía siendo el gran emprendedor.

El Concilio de Loaisa de 1567 había estipulado que cada misionero no tuviera a su cargo más de 1.300 indios (400 de tributo). Toribio, en el Concilio de 1583 y sus Concilios y sínodos posteriores, estipuló que esa carga estaría aún más limitada: no más de 1.000 indios (de 200 a 300 de tributo). Cosa que parece un sueño hoy, cuando tantas tierras cristianas, tanto en Perú como en Europa, se consideran afortunadas si tienen un sacerdote para cada 10.000 habitantes, o para 50.000, o incluso para 500.000 habitantes en los Andes, como sucede en la diócesis de Cajamarca. Esto pone en evidencia la ignorancia e inexactitud de las afirmaciones, tan difundidas, sobre la cristianización superficial de los indios en esta primera evangelización. Tanto es así que en las doctrinas, hay que decirlo, los niños indios estaban todos los días y a todas horas con el sacerdote para que les enseñara y para tenerlos alejados de las idolatrías presentes en ciertos miembros de sus familias. La evangelización en el Perú fue realmente este esfuerzo profundo, cercano e incesante.

La exigencia encarnizada de las lenguas

Jerónimo de Loaisa había estipulado, particularmente en su Concilio de 1567, la obligación que tenían los misioneros de conocer las lenguas indígenas. Y había fundado personalmente la primera cátedra de estas, en su catedral, en 1551. Además exigió la presencia de sus sacerdotes en las clases que se impartían en el colegio de San Pablo de Lima. El Patronato, en la persona del virrey de Toledo, había tomado el relevo con la creación de la cátedra oficial de lenguas indígenas en la Universidad de San Marcos de Lima, obligatoria también para los sacerdotes que no las conocían. Más tarde, mediante una cédula enviada al virrey Enríquez en 1580, Felipe II exigió que se crearan cátedras semejantes en todas las ciudades en las que existía una Audiencia (es decir, en el virreinato, además de Lima, Santa Fe de Bogotá, Quito, Cuzco, Santiago de Chile y la actual Sucre en Bolivia). En la misma cédula el rey de España establecía que a partir de entonces «no debía ser ordenado para el sacerdocio ni debía recibir licencia para ejercerlo, ninguna persona que no supiera la lengua de los indios».

En esto el Concilio de Toribio dio un poco marcha atrás, para tener en cuenta a las diócesis apartadas en las que las doctrinas se podían quedar sin sacerdotes si sus misioneros no tenían medios de aprender las lenguas indígenas y recurrían a intérpretes. Establecía que entre los criterios para la ordenación sacerdotal, figuraría efectivamente el conocimiento de las lenguas indígenas. Pero que de ninguna manera quedarían vacantes las doctrinas cuyos sacerdotes no conocían esas lenguas, siempre que el sacerdote allí destinado fuera «persona de vida buena».

En su propia diócesis de Lima, no obstante, Toribio aplicó plenamente las exigencias del Patronato. No ordenó ningún sacerdote que no conociera las lenguas indígenas. Y a los que ocupando un puesto persistían en su ignorancia, les aplicó duras sanciones, ya previstas por el Concilio de Loaisa en 1567, de las cuales la más leve era la retención de un tercio del salario durante el primer año de ignorancia. Incluso, para alcanzar la meta fijada por la cédula real —la evangelización en la propia lengua del evangelizado— y sin esperar a la generalización del conocimiento de estas a través de las cátedras especializadas, Toribio decretó y aplicó la sustitución periódica de los sacerdotes que ignoraban las lenguas indígenas, por otros que las conocieran. De esta manera, en ciertas épocas del año, los visitadores episcopales asignaban a las doctrinas que no disponían de un sacerdote formado en lenguas, un sacerdote experto en ellas, encargado especialmente de confesar a los indios. Y, para que el sacerdote que no conocía las lenguas estuviera más motivado para aprenderlas, la remuneración del experto se retenía sobre su salario, como también se estipulaba

en 1567.

«Todavía en el Imperio de los Incas»

A nadie escapa que esta imposición radical de las lenguas indígenas en la evangelización, por voluntad del Patronato, no podía tener otro efecto más que el de reducir considerablemente la difusión en América de la lengua española. De hecho, el resultado fue: «un retraso en más de un siglo de la unificación del idioma en América»[76]. Cien años después del Concilio de Toribio, en 1685, una cédula real dirigida a un virrey del Perú constataría que se mantenía «tan conservada en estos naturales su lengua india que parecía que estuvieran viviendo toda vía en el Imperio del Inca»[76].

Esto pone en evidencia otro error muy difundido: el de pretender que la primera evangelización fue una hispanización y europeización ciega, una criminal aculturación para utilizar un término anglosajón muy de moda, según la cual los indios, en su cultura, habrían sido víctimas de la Palabra de Dios. Podemos ver cómo incluso obispos sudamericanos, u otros, víctimas ellos de estas ideas actuales, afirman que en consecuencia «habría sido mejor que Europa (y la Iglesia) no hubiesen descubierto América»[77]. Mientras que incluso el historiador de la teología de la liberación, Enrique Dussel, subraya insistentemente lo que fue la realidad: la Iglesia de la primera evangelización, la del Patronato, no fue una «Iglesia importada», sino una Iglesia «propiamente autóctona»[78].

Más que nunca, la Eucaristía

El Concilio de Loaisa de 1567, a pesar de la fuerte resistencia de los primeros evangelizadores, fundada sobre la amoralidad de las costumbres indígenas, había otorgado a los indios el beneficio, esencial para el cristiano, de la recepción de la Eucaristía. El Concilio de Toribio de 1583 confirma esta apertura y la concreta al

estipular, para los curas de indios, la obligación de dar a estos, con frecuencia, una instrucción particular que los preparara para recibir el Santísimo Sacramento y que despertara en ellos el deseo de esta recepción.

También en esto Toribio iría más lejos. En su diócesis de Lima, amenaza a sus sacerdotes con quitarles sus parroquias si no se respetan los decretos del Concilio, tanto en la administración de la Eucaristía como en la preparación para desearla y recibirla. Y exige que se mantengan y controlen los registros de la comunión pascual en las parroquias de Indios, como se hacía en las parroquias de españoles. El resultado, especialmente por la conducción procesional de los Santos Sacramentos a los domicilios de los enfermos, que Toribio estableció solemnemente, fue una gran edificación de los indios de las reducciones, profundamente sensibles a las muestras de respeto y de adoración. Como todavía podemos ver hoy en su instalación propia de los «monumentos» de Jueves Santo y Corpus Christi.

La escuela de música

Por estipulación del Concilio de Loaisa de 1552, en cada doctrina se habían creado escuelas para los indios, para enseñarles a leer, a escribir y a contar. No había necesidad de volver sobre ello en 1583. Sin embargo Toribio, en su Concilio, añadió una fundación de gran interés misionero y cultural: la escuela de música. «Porque es cosa cierta y manifiesta que esta nación de indios está atraída y provocada, por encima de todo, al conocimiento y a la veneración de nuestro Dios soberano, por las ceremonias externas y solemnidad del culto divino», el Concilio estableció que en cada doctrina se abriese una escuela de música con maestro, coro e instrumentos: «flautas, caramillos y otros». La innovación tuvo mucho éxito porque además el virrey Toledo, del que también había partido la idea, estipuló que los maestros y cantores estarían exonerados del tributo que se pagaba a los encomenderos o al tesoro real.

Por su parte, Toribio exigió que los sacerdotes conocieran y practicaran el canto y la música. Organizó cursos de perfeccionamiento para los que no lo hacían bien. Y estipuló que todos los ordenandos debían pasar un examen de música sacra y de canto antes de recibir el sacerdocio. Este es el origen histórico, por

elaboración común del pueblo indio y de sus misioneros, que gozaban con el canto y la música, del «éxito fundamental de la catequización primitiva» que señala hoy el especialista en el quechua y en la cultura indígena, José María Arguedas. Este éxito que hace de los «himnos, oraciones y parábolas quechuas católicas», un tesoro de la cultura quechua más clásica, «tanto como los cantos y mitos folclóricos».

«Pastoral totalizada»

El Concilio de Loaisa, en 1567, había aprobado la aplicación de castigos corporales a los indios para sancionar sus negligencias religiosas externas, cuando estaban bautizados. El Concilio de Toribio lo confirmó en 1583, precisando, ahora bien, lo que ya se practicaba de hecho, como hemos dicho: esos castigos corporales no debían dar lugar a excesos «que perturben a las pequeñas ovejas de Cristo». El nuevo Concilio confirmó la puntualización del Concilio de 1576 que indicaba que esos castigos no debían aplicarlos nunca los sacerdotes mismos, sino sus colaboradores indios. De acuerdo con la cultura unanimista y coercitiva de las comunidades indias, fuera de la cual nada duradero podía hacerse. Ese era uno de los aspectos de esta «pastoral totalizada» según la fórmula de Rodríguez Valencia[79], juzgada como la única posible y adecuada allí y entonces.

Por otra parte, parecía a todas luces necesaria cierta represión contra las costumbres idolátricas, profundamente dañinas para los mismos indios. Los Concilios y sínodos de Toribio (en total una docena) establecieron una lucha encarnizada contra las borracheras colectivas, en las que se llegaba entonces al empleo de un brebaje de efectos mortales, el azua. Pero, aún dentro de la represión, esta lucha debía ser una lucha cristiana: los responsables debían ser «tratados y enseñados con caridad, en su cuerpo y en su alma», establecía el Concilio de 1583.

Además, como escribe Duviols, todo «el esfuerzo era para obtener de los indígenas una adhesión espiritual libre, basada en una amplia tolerancia de las bases materiales y rituales de la religión autóctona»[80]. Acosta, inspirador del nuevo Concilio, consagra nada menos que dos libros enteros (V y VI) de su

Historia natural y moral de las Indias (1590), insiste Duviols, «a demostrar que se podían mantener (adaptándolas) las principales manifestaciones de la herencia cultural indígena»[80]. Quitando la idolatría, naturalmente. Cosa que no era una verdadera restricción.

Religiones muertas

Duviols omite sacar a la luz dos realidades. En primer lugar, la idolatría era criminal, en sí misma destructora de la supervivencia de la «nación india», por los sacrificios humanos, las constantes y mortales borracheras colectivas, la droga, la reducción de las cabezas de los recién nacidos, etc. Ya lo hemos expuesto suficientemente. Además, las religiones indias estaban ya muertas en lo que hubieran podido tener de elevado testimonio religioso. Se había puesto de manifiesto por el entusiasmo de los indios por el cristianismo, que estalló de golpe en la «Hora de Dios» de la primera evangelización. Y «muchos monumentos del antiguo Perú», apunta Rubén Vargas Ugarte, «hallábanse ya en ruina, aun antes de la venida de los españoles. Basta leer al cronista de la conquista, Cieza de León, para darse cuenta de este hecho». Otro cronista, Estete, que fue el primero en llegar a aquellos lugares, constata que «el mismo templo de Pachacamac (una de las dos divinidades principales) mostraba señales de deterioro». Y el ídolo que encerraba no tenía ningún valor estético, no era más que una «figura grotesca»[81].

La idolatría india se había pues reducido a supersticiones de bajo nivel que, además de ser criminales, no tenían en sí mismas ningún valor cultural. Esto se verá bien cuando, después de Toribio, en los años 1610, se desencadena una amplia búsqueda de lo que quedaba de los ídolos indios. Los ídolos que entrega el padre Ávila por millares al virrey no son más que amuletos de magia simplista: todos ellos «piedrecillas y cosas ridículas, ninguna de oro o plata. Y hubo indio que tenía por su ídolo penate un botón de seda negra»[81].

Y, si bien era cierto que los misioneros y oficiales reales destruían los ídolos, ellos también estudiaban y describían muchos de ellos, como apunta Duviols. Gran parte de lo que sabemos, incluso hoy, de religiones que ya entonces estaban en gran parte muertas, es gracias a sus estudios y descripciones: las de Blas

Valera, Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo y el mismo Ávila, entre otros.

Supuesto «etnocidio»

Hablar de etnocidio, como se hace sobre este asunto, para descalificar a los misioneros, es forzar el sentido de las palabras. La religión de los Incas solo había llegado, de manera irregular, al área de su dominación, de la cual también era instrumento. Los pueblos indios que habían escapado a esta dominación, o que se resistían a ella como los huancas, los cañaris y los chachapoyas, no se reconocían en ella, o en todo caso superficialmente. Además, las religiones egipcia, griega o romana tenían un valor cultural infinitamente más elevado, sin nada criminal, pero nadie habla de etnocidio por el hecho de que se vieran sobrepasadas por el cristianismo. Es más, en el momento de la conquista del Perú, los monumentos que quedaban de ellas continuaban deteriorándose sin que nadie se interesara por su significación. La arqueología reivindicadora, que es quien acusa de etnocidio, no es más que un fenómeno reciente, paralelo a la pérdida del sentido, o al rechazo, de la unicidad de salvación cristiana que sustituye a las esperas paganas.

Toribio creía que esta salvación cristiana era lo «único necesario». Y que asegurársela a la «nación india», era prestarle el servicio esencial del que tenía necesidad, hasta en sus costumbres, para su auténtica y total supervivencia. Su Concilio de 1583 prohíbe los quipos y los nombres relacionados con la idolatría. Su Confesionario de 1585 resume las supersticiones más corrientes, pero para demostrar que no tienen «ni pies ni cabeza». Ya que, aunque Duviols lo dice con cierto despecho: «Está claro que Toribio no creía que la idolatría fuera cosa importante»[80]. Igual que San Pablo había querido limitarse —si se puede decir así— frente a los paganos, a una «demostración del Espíritu», para Toribio bastaba predicar a Dios y dar testimonio de él. Todo lo demás vendría por añadidura.

Ningún sacerdote indio

Jerónimo de Loaisa, en sus dos Concilios, el de 1552 y el de 1567, prohibía la ordenación de indios. No por racismo, es de suponer viniendo de un prelado que quiso vivir y morir entre los indios y que no dejó jamás de defenderlos y amarlos. Sino en razón de su limitadísima preparación cristiana y del relajo de sus costumbres. Toribio, en su Concilio de 1583, hace desaparecer esta prohibición, reemplazándola por la afirmación del derecho común en la materia, que ignora las razas, según confirmación del Concilio de Trento. Actitud tanto más meritoria cuanto que una cédula de Felipe II acababa de prohibir la ordenación de mestizos. Pero el Concilio de Trento había establecido en Europa para la admisión al sacerdocio —para terminar con la harto frecuente presencia de sacerdotes herejes, traficantes, amancebados, pederastas o borrachos— unas reglas muy severas de capacidad y conveniencia. El resultado fue que Toribio, aplicando esas reglas, no ordenó ningún sacerdote indio durante el cuarto de siglo en el que fue arzobispo de Lima. Sin embargo, en sus continuas visitas a tierras indias, había tenido oportunidad de encontrarse con candidatos idóneos. No los hubo.

Sus obispos sufragáneos mostraron la misma reserva, excepto quizá el obispo de Quito, el agustino Luis López al que ya hemos citado. Había fundado un colegio para hijos de caciques indios, y parece que partiendo de ahí llegó a ordenar a uno o dos indios. La reserva fue la misma en toda la América colonial, donde, aparte de Quito, solo sabemos del rey tarasco del Michoacán mejicano que terminó su vida siendo sacerdote, otros dos sacerdotes indios en una diócesis del norte de Méjico, dos en Tepotzotlán, uno en Tlaxcala y uno en Tlatelolco. Y se sabe que hoy en día sucede lo mismo: siguen siendo escasas las ordenaciones de indios puros. De hecho, ya en tiempos de Toribio se sabía: «Muy pocos indios son de conveniencia suficiente y comprenden plenamente la ley de Dios» (en sus costumbres).

Dar tiempo al tiempo

De nuevo en esta ocasión no se trataba de incomprensión ni desprecio racial, ni siquiera inconscientemente. Lo demuestra el hecho de que, desde los inicios de la evangelización en el Perú, se había ordenado a gran número de mestizos. Los obispos se encontraron rápidamente a la cabeza de un importante clero de color. Lo mismo sucedió en las órdenes y congregaciones, hasta los años 1570. La Compañía de Jesús, por ejemplo, se enorgullecía de dos padres mestizos de primer orden, sobre todo en el conocimiento de las lenguas y civilizaciones indígenas, el padre Blas Valera y el padre Bartolomé de Santiago. Pero poco a poco aparecieron las dificultades e indignidades. Se hicieron insoportables para los responsables pastorales. No tuvieron más remedio que convencerse de que no se había dado suficiente tiempo al tiempo. La transformación del Neolítico, o incluso del Paleolítico, al cristianismo del siglo XVI no se podía hacer en unos cuantos años, solamente por efusión. Todavía no había llegado la hora de esos sacerdotes y prelados mestizos que fueron en los siglos siguientes, y son hoy, la gloria de la Iglesia americana.

Para los indios puros, parece que aún no ha llegado el momento. Sobre todo para los indios aimaras, en el Perú, que todavía hoy siguen siendo «completamente refractarios a la cultura y a la mentalidad de los blancos, después de tres siglos en que España hizo lo indecible para civilizarlos»[82]. No solamente por lo que respecta a la Iglesia sino en la adaptación a cualquier forma de civilización un poco moderna, a pesar de las políticas indigenistas más generosas. Como lo demuestra el fracaso de la política indigenista de México, que ha llevado a la completa esterilización de la mitad de las tierras del país que se devolvieron a los indios a partir de 1910. Encontraremos este problema en toda su profundidad en el México del siglo XVI.

Fracaso de los colegios de hijos de caciques

Pero Santo Toribio no se dio por vencido. Se ocupó de promover, como preseminario de indios, el colegio mixto para hijos de caciques y jóvenes españoles que el virrey Toledo había fundado en Lima. Proyecto que Felipe II sostenía con mucho interés. Fue el colegio mayor real de San Felipe, un verdadero internado universitario, como los colegios mayores de Salamanca, que abrió sus puertas en 1589, reservado entonces a los indios. Pero, como era de prever por las advertencias del general de los jesuitas Aquaviva, los alumnos indios se mostraron incapaces de someterse al trabajo y la disciplina de un colegio mayor. Este gran esfuerzo para promocionar a los indios al más alto nivel resultará un estrepitoso fracaso. Se tuvo que cerrar el Colegio a los indios.

Los jesuitas, a pesar de todas sus cualidades de pedagogos y de organizadores, coronados con el éxito en todas partes, conocieron el mismo fracaso en otro colegio para hijos de caciques que abrieron por su parte en el Perú. Esta experiencia es la que originó las advertencias del general Aquaviva.

Un catecismo para tres siglos

Pero Santo Toribio y su Concilio no solo conocieron fracasos inmediatos. Todo lo contrario. Al completar magistralmente la cartilla de catecismo único que había establecido Jerónimo de Loaisa en su primer Concilio de 1552, pusieron a punto y publicaron un magnífico catecismo completo. Desde el punto de vista bibliográfico fue el primer libro publicado en América del Sur (1584). Y, desde el punto de vista pastoral, fue el catecismo que todavía confirmaría el Concilio de Lima de 1772, dos siglos más tarde. De esta manera toda la evangelización india se encontró unificada hasta 1900, año en que prevaleció el catecismo romano. No solo en el Perú sino en todos los antiguos dominios del virreinato de Lima, desde Nicaragua hasta Argentina.

Un excelente conocedor pudo escribir de este catecismo: «Es una obra admirable de doctrina y de redacción. Se conforma al catecismo romano en lo esencial y a la vez al genio de los indígenas de este país». Ya que, por supuesto, los indios eran los principales beneficiarios de este trabajo. No se había escatimado en los medios. El catecismo completo apareció en tres lenguas: español, quechua y aimara. La traducción al quechua inmediatamente demostró ser una obra

maestra, como destacan los especialistas Ávila y Holguín. Poco después (1586), apareció una Gramática y vocabulario de las lenguas indígenas. Y Toribio impuso este catecismo, obligatoria y exclusivamente, a todos sus sacerdotes, «en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión». Los sacerdotes debían conocerlo de memoria en lengua indígena y enseñarlo solemnemente, «revestidos de su sobrepelliz», manifestando ante los indios todos los signos de veneración.

Un seminario exclusivamente de Iglesia

Otro éxito de Toribio y de su Concilio de 1583: el seminario de Lima, el primero de América y uno de los primeros de todo el mundo que se abrió y mantuvo según los decretos del Concilio de Trento. Ya hemos visto cómo Jerónimo de Loaisa también fue el iniciador en esto, habiendo abierto un seminario en una casa contigua a su catedral, reforzado por una cátedra de teología instalada en esta misma. Pero se tuvo que cerrar pronto este seminario por falta de medios financieros para sostenerlo. En el Concilio de 1583, «a instancias de Toribio» se promulgó el decreto sobre el seminario, en la forma que él había deseado, «con el fin de cumplir y guardar todo lo que había ordenado el Concilio de Trento». Ya que Toribio había deseado un seminario exclusivamente de Iglesia, de acuerdo con las prescripciones de Trento, independiente en su fundación y administración del Patronato real. Por eso obtuvo finalmente el acuerdo, meritorio, de Felipe II. El seminario se financiaría por una contribución del tres por ciento de las rentas de todos los beneficios eclesiásticos.

Pero la misma novedad de esta fundación suscitó gran cantidad de dificultades, sobre todo por parte de los que disfrutaban esos beneficios eclesiásticos, muchos de los cuales rechazaron la contribución que se establecía sobre sus rentas. Llegaron incluso apelar a Roma y hubo que esperar cinco años hasta que llegó la sentencia favorable a Toribio. Este invirtió en la empresa todo lo que pudo de sus rentas episcopales. Compró con su propio dinero la casa que necesitaba. Por cortesía, solicitó el acuerdo del Consejo de Indias —que no era necesario ya que no se trataba de una institución del Patronato— y lo obtuvo. Por fin pudo inaugurar el seminario el 7 de diciembre de 1590. Tras un concurso para la

asignación de becas que reunió ciento veinte candidatos, en él ingresaron treinta jóvenes criollos, estudiantes de la universidad de San Marcos.

Felipe II desautoriza a su virrey

Pero pronto se cerraría el seminario como consecuencia de nuevas dificultades provocadas por el irascible virrey Hurtado de Mendoza, que quería recuperarlo para el Patronato. Durante cuatro años se sucedieron las bufonadas y los pleitos, con cruce constante de denuncias y decisiones entre Lima y Madrid. Se llegó a arrestar al cuñado de Toribio, a martillear las armas del arzobispo puestas en la fachada del edificio. Pero al final, como hemos dicho, Felipe II salvó el seminario. Se puso de manifiesto la fidelidad profundamente cristiana del monarca, en el que Braudel ve a un santo en la línea de la «revolución carmelitana», y que, en efecto, tuvo una muerte muy santa. En contra de sus propios intereses y de su propio prestigio como titular del Patronato real, Felipe II pura y simplemente desautorizó a su virrey, enviándole esta cédula: «Le ordeno que deje el gobierno y la administración del seminario a disposición del arzobispo, así como la elección de los alumnos, conforme a lo estipulado por el Concilio de Trento y por el que tuvo lugar en la villa de Lima el año 1583». El seminario se abrió de nuevo en 1594, esta vez definitivamente.

Como en el colegio mayor de Salamanca que había sido el de Toribio, se había elegido a los treinta alumnos, entre las solicitudes que cuadruplicaban este número, tras un minucioso estudio de sus antecedentes personales. Llevaban exactamente el mismo vestido que había llevado Toribio en Salamanca, con calzas violetas y birrete. Toribio escogió como rector a un joven sacerdote de veinticinco años cuyas elevadas cualidades conocía bien. Los alumnos seguían las clases en la universidad de San Marcos ya que debían llegar al sacerdocio a través de los títulos universitarios aunque al principio fueran destinados, excepto raras excepciones, a la misión en las doctrinas de indios. De este seminario selecto, en el que la vida religiosa era muy recogida y que contribuiría a elevar considerablemente el nivel de la misión, saldrían sacerdotes muy señalados. Uno de los primeros llegaría a arzobispo de Santo Domingo y más tarde de Bogotá, otro sería obispo de Huamanga y después arzobispo de México. El seminario de

Toribio se convirtió, pues, en la fundición del mejor metal de la evangelización americana, que llegaba mucho más allá de los límites del Perú.

Explosión inaudita de vocaciones

Pero si los jóvenes sacerdotes salidos del seminario de Toribio se imponían tan lejos de Lima era porque a menudo, y luego en su totalidad, era imposible asignarles un puesto en el mismo Perú. Ya que empezaba a brillar el arco iris del futuro gran «Siglo religioso», por una explosión inaudita de vocaciones sacerdotales en la cristiandad criolla.

Esta misma cristiandad de la Conquista a la que hoy se vilipendia porque está de moda, siguiendo la línea de Las Casas difundida si los imprescindibles correctivos y que se instala como perjuicio primario y de desprecio. Esta cristiandad de la que nos dice Théo, «la Nueva Enciclopedia Católica» París (1989) —a propósito del mismo santo Toribio y de santa Rosa de Lima, contemporánea suya— que era la «vida fácil de la sociedad colonial» y los colonos explotadores, ante los cuales la santidad no era más que «contratipo»[83]. A esta ignorancia efectivamente enciclopédica, a esta pretensión en el juicio, que se permite una cristiandad en la que el don sacerdotal está esquelético, replica por adelantado Santo Toribio cuando escribe, el 30 de abril de 1602 a Felipe II: «Hay tantos hijos de esta tierra, descendientes legítimos de los conquistadores, que no aspiran más que a ser misioneros de doctrina». A emplear toda su vida al servicio de la Palabra de Dios, en la abnegación total de la reclusión que es lo contrario a la «vida fácil» y de la explotación. El biógrafo de Santo Toribio, Rodríguez Valencia, comentando la constatación del arzobispo de Lima, apunta que esa abnegación de vocaciones multitudinarias nacía del profundo cristianismo que se vivía en las familias españolas trasladadas a América, de la «fe del hogar», de las «costumbres domésticas» que se hacían «terreno fructífero para la semilla de la gracia de Dios»[84]. A pesar de la frivolidad y licencia que también se daban aquí y allí.

El historiador de la teología de la liberación, Dussel, que se ha tomado el trabajo de informarse, recuerda que «la cruz presidía todo acto del español. (...) La vida de los laicos se fue organizando en numerosas y muy diversas cofradías,

congregaciones y órdenes terceras. (...)Estas cofradías no solo suponían una cierta vida según el Espíritu, con devocionarios, novenarios, catecismos, etc., sino que exigían igualmente obras de misericordia, labores en hospitales, escuelas, etc. Se trataba entonces de un verdadero compromiso cristiano. Como estas organizaciones tenían sus autoridades electas, de los más diversos tipos, suponían gran cantidad de bautizados en acción de servicio. (...) Por otra parte, es necesario mostrar la función evangelizadora de la mujer, no solo como madre, paciente educadora del hijo cristiano, sino como activa apóstol de la comunidad eclesial. Muy frecuente era el caso de la mujer que, como Rosa de Lima, participaba activamente en una orden tercera para socorrer al pobre, visitar al preso, aliviar al esclavo, etc.»[85].

La avalancha de sacerdotes «extra-vagantes»

Jerónimo de Loaisa se había encontrado ya con el inicio de la explosión de las vocaciones producida por esa cristiandad en continua ebullición de cristianismo. Se había visto obligado a estipular, en su concilio de 1567, que no se ordenaría a ningún sacerdote si antes no se encontraba una doctrina a la que asignarle. Al principio Toribio revocó esta decisión en el Concilio de 1583, pero pronto tuvo que volverse atrás para intentar contener la avalancha de vocaciones que invadía cada vez más el Perú. Ya que esta avalancha no se derramaba solamente sobre la diócesis de Lima, invadía también las diócesis vecinas. Se llegó hasta el punto de que todo el virreinato conoció el triste fenómeno del paro que conocemos hoy, pero el único tipo de paro que nosotros nunca tendremos en nuestra esterilidad sacerdotal: el paro de sacerdotes.

Para cada doctrina vacante, apuntaba en 1591 Santo Toribio, «presentan su candidatura veinte o treinta sacerdotes». Aquellos que no conseguían un puesto —eran muchos—, escribía el arzobispo en 1593 a Felipe II, «sufren hambre, van buscando misas de encargo para sustentarse un poco, se alojan en albergues, intentan encontrar un empleo como empleados, mayordomos o sirvientes de los laicos, obligados frecuentemente a mendigar, lo que es una gran indecencia para el estado eclesiástico, (...) si es que no se hacen soldados o bandoleros».

En la ciudad de Lima, todavía poco poblada en aquella época, estos sacerdotes

extra-vagantes, en el sentido literal de «errantes fuera», eran nada menos que 95 en 1598, a los que había que añadir 30 diáconos y 30 subdiáconos, «además de otros muchos clérigos que habían recibido las órdenes menores», en total 300.

Una idea tan paradójica

Como escribe Rodríguez Valencia: «Hoy tocarían a coro las campanas de un catedral europea que pudieran, en una clamorosa ceremonia de ordenación colectiva, llenar su nave con una espléndida corona de trescientos sesenta ordenados en torno al riguroso prelado de una diócesis ya saturada, como lo era el arzobispo de Lima». Allí estaba Toribio, pastor sumergido en su propio rebaño. Lo intentó todo para evitarlo: prohibir la llegada de nuevos sacerdotes o religiosos de fuera, sobre todo jesuitas; frenar totalmente las ordenaciones; dividir las doctrinas para multiplicarlas; ofrecer sacerdotes a otras diócesis de América. Obtuvo algunos resultados dejando escapar algo de la presión sacerdotal que producía sin cesar el hervidero de la cristiandad criolla.

Llevado por la desesperación tuvo una idea, tan paradójica en su evidencia que Felipe II hizo como si no hubiera entendido la proposición. ¡La idea de la reversión de la Misión, que llevaría a la evangelización de España y Europa por sacerdotes peruanos que él enviaría! Ya que escribía al rey, «Gracias a Dios hay tantos sacerdotes y religiosos aquí que podrían ser enviados a España para poblar los conventos, y ser afectados a muchos beneficios (parroquiales y diocesanos). Aquí todos los conventos están llenos de religiosos y tengo más de cien sacerdotes con los que no sé qué hacer. Por eso podría enviarlos a España». En realidad, el «Siglo religioso» solo acababa de empezar en el Perú y su desarrollo posterior no haría más que mantener y aumentar la presión de las vocaciones sacerdotales. Tanto y tan bien que el tercer sucesor de Santo Toribio como arzobispo de Lima, el excelente Arias de Ugarte, escribiría en 1630 a Felipe IV que, solo en la villa de Lima, había «más de 300 sacerdotes extra-vagantes».

El obispo traficante

Pero como ya lo hicimos en la semblanza de Jerónimo de Loaisa, no queremos en esta dibujar ni una leyenda «rosa» ni una «negra». Por lo tanto, hay que recordar otra evidencia: en ese rebaño sacerdotal que desbordaba a su propio pastor también había ovejas negras, entre los mismos sacerdotes que ya tenían un puesto asignado. Gracias a su acción decidida e inflexible, favorecida por sus incesantes visitas sobre el terreno, santo Toribio cortó el nudo gordiano de la Misión: los tráficos a los que se dedicaban muchos curas de doctrinas.

El ejemplo de estos negocios les venía de arriba. El obispo de Tucumán, el dominico Francisco de Vitoria que había sido el oponente más tumultuoso de Toribio en el Concilio de 1583, el hombre de los documentos conciliares quemados en el horno del pastelero, se dedicaba a ello a lo grande y con ostentación. Fue Felipe II, como responsable del Patronato y del nombramiento de los obispos, quien le llamó al orden. El 28 de noviembre de 1590 escribió al obispo: «Teniendo conocimiento de que, con gran escándalo, notoriedad y mal ejemplo, usted trafica y negocia con mercaderías públicamente, llevándolas a vender a las minas de Potosí en persona, y pareciéndome que llevarlas es cosa indigna de vuestro estado y profesión y contrario al derecho, aparte de que no podéis atender a vuestras obligaciones ocupado como estáis en estos negocios, escribo al virrey Hurtado de Mendoza que os llame y diga de mi parte lo que de él escucharéis». Probablemente intimidado por este requerimiento, el obispo huyó al Brasil. Al final volvió a España, fue amonestado duramente por Felipe II en persona y enviado a acabar sus días en el convento dominico de Atocha, en Madrid, como simple religioso. Aquello sí era darle una buena lección, además muy americana ya que ese convento de Atocha era uno de los de la «ultra-reforma» de pobreza absoluta de García de Loaisa y a la vez el lugar en el que murió Bartolomé de las Casas.

Mercantilización del clero

Los curas de las doctrinas tenían más excusas que alegar para sus negocios. A menudo se veían empujados por buenas intenciones de desarrollo económico de las comunidades indias. O por las incitaciones tan cercanas, a las cuales en

ocasiones era difícil sustraerse, de los caciques indios, traficantes eméritos, o de sus socios, los corregidores de indios corruptos. Ni que decir tiene que sus negocios eran inadmisibles y que era necesario acabar con ello por el honor y el futuro de la Misión. Ya se realizaran en persona o a través de hombres de paja y colaboradores, cosa bastante corriente. El daño a la predicación del Evangelio era aún más grande porque a menudo los curas utilizaban para sus negocios a los mismos indios a los que tenían que evangelizar.

Jerónimo de Loaisa ya se había preocupado de poner fin a esta mercantilización del clero. En su Concilio de 1567 había establecido duras penas pecuniarias para los sacerdotes traficantes. Pero para aplicar esas penas era necesario seguir los procedimientos de la justicia eclesiástica, que se quedaban atascados en procesos interminables. El resultado fue la nula o muy débil ejecución de las sanciones previstas.

Santo Toribio fue directo hasta el fondo. El Concilio de 1583, tras haber promulgado que «aquellos que tienen a su cargo el ministerio de enseñar el Evangelio, no pueden de ninguna manera servir a Dios y al dinero», estableció una sanción inmediata y automática para este tráfico. Y la más dura de las sanciones: la excomunión mayor latae sententiae. Que expulsaba al sacerdote de la Iglesia por los mismos hechos, sin que fuera necesario ningún proceso.

Una operación implacable

La medida desencadenó una tormenta. El clero apeló a Roma y al rey, presentó un recurso por abuso ante la Audiencia. Pero Felipe II y el papa Sixto V sucesivamente dieron la razón a Toribio, y el rey de España ordenó a todas las autoridades que prestaran ayuda, con la fuerza pública, al cumplimiento del decreto conciliar.

A partir de entonces Santo Toribio emprendió una operación de limpieza implacable de los tráficos mercantiles de su clero. A través de él mismo, cuando visitaba atentamente doctrina tras doctrina, y de sus visitadores episcopales, que realizaban sistemáticamente investigaciones con este fin. Entre todos erradicaron pronto los tumores malignos. Por otra parte, inmediatamente después de

recibirse la confirmación del rey y del Papa, el temor ante la excomunión mayor instantánea, ejecutada cuando era necesario por la fuerza pública, hizo temblar al clero más descarriado. Que no podía dejar de percibir que el comercio se había convertido en un mal negocio. En 1602 Toribio escribirá al rey: «Ya queda poco o nada que corregir de este asunto (...) Gracias a Dios el clero está muy reformado».

Santo Toribio no solo liberó a los indios de la explotación mercantil a la que ciertos misioneros les habían sometido, les dotó de hospitales en cada reducción y doctrina. Los primeros hospitales que conocieron ya que los Incas no habían creado ninguna ley o costumbre de hospedaje sanitario. Fue de nuevo el virrey Toledo el que tuvo la idea de los hospitales para las comunidades indias. Con ese propósito instituyó un tributo especial anual de un real y medio que debía ser administrado por las «cajas de comunidad» de las reducciones o doctrinas. Pero los corregidores de indios se hicieron con el producto de este tributo especial, reteniéndolo en su bolsillo cuando no lo utilizaban para sus negocios.

El toro por los cuernos

También en este caso Toribio agarró el toro por los cuernos. A partir de 1584, durante sus largas visitas a su diócesis, requisó las casas que los corregidores de indios se habían acondicionado para sus propias visitas a las reducciones o doctrinas, casas que en la mayoría de los casos no se utilizaban. Y las transformó por su autoridad en hospitales, comprando las camas y las cosas necesarias a cargo de sus propias rentas de arzobispo. No sin informar prudentemente de ello al rey Felipe II. Este, leyendo entre líneas, ordenó que se pidiera cuentas a los corregidores de indios sobre su gestión del tributo especial para hospitales. El Consejo de Indias, en 1591, no solo recordó que el producto de ese tributo debía ser inmediata y efectivamente empleado en la creación y mantenimiento de hospitales, sino que estipuló que se debía hacer en colaboración y bajo el control del arzobispo. «Yo declaro, deseo y es mi voluntad, escribía Felipe II a Toribio, que usted y sus sucesores en ese arzobispado puedan inspeccionar los bienes pertenecientes (...) a los hospitales de indios».

La causa estaba ganada. Los corregidores de indios invirtieron todo el tributo

especial acumulado en diez años, más su cantidad anual, en los hospitales fundados por Toribio y en nuevas fundaciones. Se construían y dotaban los edificios, se contrataba a los médicos necesarios y se rendían cuentas de todo, para su control, a las autoridades eclesiásticas. Estas mostraban en este asunto una atención sin límite, ejerciendo un minucioso control de la gestión de los hospitales en la que Toribio participaba personalmente. Cada hospital tenía su médico con un salario fijo y disponía, en caso necesario, de los servicios del cirujano provincial, que además debía visitarlos regularmente.

Toribio llevó a cabo una acción semejante para las iglesias de las reducciones y doctrinas, apoyado por la misma intervención del rey en su favor. Las iglesias se construían con la contribución de tres partes: un tercio venía del encomendero, un segundo tercio del fisco real y el tercio restante de los indios. Por lo que respecta a su mantenimiento, estaba a cargo de las «cajas de comunidad» locales, alimentadas por los excedentes de las cosechas, una parte del tributo y las donaciones y legados, procedentes en ocasiones de nuevas restituciones operadas por los encomenderos[86]. Los corregidores de indios se habían apropiado de la administración de esas «cajas de comunidad» excluyendo así a los curas y al arzobispo del mantenimiento de las iglesias, que abandonaban casi por completo. La batalla sobre este asunto duró siete años, y se llegó hasta la excomunión de los corregidores. También en esta ocasión la batalla terminó con la orden de Felipe II que no solo garantizaba al arzobispo y a sus sacerdotes sus derechos espirituales sobre las iglesias, sino que les confiaba su administración. Como en el caso de los hospitales, aquí los corregidores de indios, en la medida en que intervenían, estaban sometidos al control del arzobispo.

«Diócesis de acróbatas»

Pero habremos dicho muy poco o nada de Santo Toribio si no hablamos de lo que fueron sus catorce años de heroicas visitas de su «diócesis de acróbatas», como escribe Rodríguez Valencia. Una diócesis que, en efecto, se extendía tanto por las profundas quebradas y cumbres vertiginosas de los Andes, que sobrepasaban los 5.000 metros de altitud, como por el curso alto del monstruoso Amazonas y de sus afluentes que experimentaban crecidas imponentes, en plena

selva virgen. Visitas que solo se podían realizar en mula o a pie, en, balsas de calabazas y sobre puentes de lianas. En los escasos pasos más fáciles se hacía posible la utilización de la silla de manos, pero Santo Toribio se había negado rotundamente a ello, «para no causar esa molestia y ese trabajo a los indios». Así él iba la mayoría de las veces, como él mismo decía, «bordón en mano y calzado de alpargatas», propicias para la escalada y para franquear los puentes de lianas. Lo que no eliminaba completamente el riesgo que representaban las pendientes casi verticales de suelo resbaladizo, o las repentinas e impresionantes crecidas de agua.

40.000 kilómetros a pie y en mula

En estas condiciones duras y peligrosas, que habían conocido los mismos conquistadores —lo que también le acercaba a ellos— Toribio realizó la visita general de todos los asentamientos cristianos de su diócesis y, más allá, de los indios «de guerra» paganos que los rodeaban. Dos cifras nos indican la medida titánica de esta proeza apostólica: en mula y a pie, sobre un terreno casi siempre hostil y virgen, Santo Toribio recorrió 40.000 kilómetros[86]; en sus viajes administró más de 800.000 confirmaciones[86]. Pasaba constantemente de una altitud a otra, mientras que los indios, como pasa con nuestros contemporáneos, no soportaban las imponentes variaciones de las altitudes andinas, que producen el soroche, el terrible mal de los cambios de altura. Además, Santo Toribio no solo visitaba hasta las aldeas más aisladas, las granjas y las factorías, sino que se preocupaba por conocer personalmente a cada uno de los fieles. «Si se enteraba de que quedaba una oveja por confirmar en un lugar apartado, iba él mismo en su busca y la confirmaba». O bien «iba a confirmar a los enfermos en sus propias casas si no podían ir a la iglesia».

Un día el arzobispo «tras haber confirmado a los habitantes de un poblado, se enteró, cuando ya había trepado por una pendiente larga y muy abrupta, de que se había quedado un indio sin confirmar en el pueblo. Le dijeron que se lo llevarían. Pero como también le indicaron que el indio estaba un poco enfermo, dio media vuelta, bajó de nuevo por la larga y escabrosa cuesta para que el indio enfermo no se arriesgara a morir por el camino y fue a confirmarle. Cosa que

llenó de espanto a todos los presentes, por lo peligroso que era el camino». «Sin dejar de lado la aldea más pequeña, si no había más que un indio en uno de aquellos picachos tan elevados en los que a menudo se instalaban los naturales, le iba a visitar y a llevarle lo necesario para su salvación». Todo esto son declaraciones de testigos de calidad incontestable, durante su proceso de beatificación. Como lo que relatamos a continuación.

En tiempos de la peste general

«En tiempos de la epidemia de viruela y de la peste general que diezmó las reducciones, como todos los indios se habían refugiado en sus casas o chozas, él iba de casa en casa o de choza en choza enseñándoles el catecismo y confirmándoles. Soportaba el hedor que exhalaba su enfermedad y las supuraciones que producía, lo que solo se podía soportar por el celo ferviente de su caridad». «Los indios le tenían todos por santo, y lloraban a su partida, como si les abandonase su verdadero padre». Incluso los paganos, según la fórmula de Dussel, veían en él, «Casi un ‘dios’, un inca».

Santo Toribio financiaba todos los gastos de su visita general con sus propias rentas y bienes privados. Pagaba hasta los plátanos que sus sirvientes cogían en el campo o el uso de la paja sobre la que se acostaban. Su delicadeza era tal respecto a los mismos sacerdotes, que si se presentaba algún personaje importante al que no podía dejar de invitar se aseguraba de que el cura que le recibía había decidido por sí mismo esta invitación. Si no era así se las arreglaba para que no se efectuara.

Respecto a los indios y otros fieles, pagaba de sus rentas y bienes privados los cirios y velos necesarios en las multitudinarias confirmaciones que celebraba, lo que representaba, en total, una suma considerable. «Si algún indio llevaba un cirio hacía que se lo llevara a su casa. Los cirios ofrecidos por los españoles se los donaba a la Iglesia en la que confirmaba». Y «no confirmaba sentado como otros prelados lo hacen, sino que confirmaba a los indios de pie, sufriendo su hedor, que en ocasiones era insoportable. Así administraba a miles de ellos en una sola ceremonia, lo que sus servidores no podían resistir».

Una fuerza auténticamente sobrenatural

Hizo esto durante catorce largos años, en tres visitas generales sucesivas de siete, cinco y dos años, cada una de ellas llevadas a cabo casi sin interrupción, que solo su muerte en camino detuvo. Fue necesaria una fuerza auténticamente sobrenatural para soportar el soroche y alimentar este constante desgaste de energía y don de sí mismo. Ya que personalmente él era de «complexión fina», comía muy poco, casi no descansaba nunca, pasaba muchas noches en oración o haciendo penitencia hasta la sangre. Pero mientras caminaba no cesaba de «glorificar a Dios y cantar las letanías de la Virgen. Así al acercarse creían ver en él a un ángel». Un ángel que podía mostrar también una firmeza implacable, obligando a devolver a los indios al instante, sin admitir dilación, lo que algunos curas les habían requerido. O destituyendo a once curas, como lo hizo en su segunda visita general. Y aún conservaba la perspectiva necesaria para dirigir al rey proposiciones de tono sorprendentemente moderno, en beneficio de los trabajadores indios de los obrajes que visitaba. Él recomendaba que se les confiara la dirección, o bien la propiedad en autogestión, de esas fábricas de una industria textil que también tenía un gran desarrollo en el Perú.

Estaba tan agotado que más de una vez estuvo a punto de dejar la vida en este camino heroico, antes de que Dios, allí mismo, decidiera recibir su alma santa. Ya que las pruebas que él tuvo que soportar y vencer desafían la imaginación. En los pantanos, él avanzaba «metido en el fango hasta la rodilla, a menudo perdiendo pie». «Le vimos rodar con su montura por una pendiente» hasta abajo, de tal manera que «es un milagro que no se matara». «Le vimos cruzar ríos poderosos y anchos, metido en un cesto colgado de una cuerda, con gran riesgo». Otras veces cruzaba pasos parecidos colgado directamente de un cable que manipulaban los indígenas. Llegaba a caerse al río, como en el río de los Valles de Trujillo, «en el que, sin el socorro de sus acompañantes, se habría ahogado».

En las montañas de Moyobamba

Una anécdota, entre mil, resume todo. Fue en las dantescas montañas de Moyobamba, al borde de la selva virgen amazónica. Toribio se enteró de que en pueblos abandonados subsistían algunos indios que habían rechazado la autoridad de sus curas y rehusaban la evangelización. Por supuesto decidió llegar hasta ellos. Se hacía imposible el empleo de caballerías. Partió a pie, descalzo «ya que en los pantanos que había que atravesar se perdían los zapatos, las calzas y hasta las pieles con las que algunos se envolvían los pies». Le acompañaban solamente dos indios a los que se habían confiado los santos óleos y el altar portátil. En el camino Toribio se desmayó. Los indios le creyeron muerto y se aprestaron a llevarle en una camilla que improvisaron con unas ramas y una manta. Cuando alcanzaron a los otros miembros del séquito del arzobispo les dijeron en su lengua nangua-nin, «está muerto». El cuerpo del arzobispo estaba empapado de agua ya que había llovido sin cesar y estaba frío. El fiel servidor de Toribio, que había ido con él al Perú desde la Inquisición de Granada, Sancho Dávila, encendió un fuego, tomó la lana de una almohada, la prendió «y rodeando el cuerpo del arzobispo con ese fuego, de manera que se calentase, dándole masaje en el corazón y en el pecho, consiguió poco a poco que recobrara el color. Tras dos horas de estos cuidados, el arzobispo comenzó a hablar, con un tono muy jovial, como si nada le hubiera sucedido».

El don de lenguas

En él la ayuda sobrenatural se prodigaba de manera tan evidente que le concedía el don de lenguas. Por ejemplo, se manifestó con los Panatguas, indios «de guerra» y paganos. Habiendo entrado valientemente en su territorio, Toribio se vio rodeado de gran número de ellos armados. Entonces les habló, con los ojos vueltos hacia el cielo, pronunciando frases del Evangelio en latín. Ellos le entendieron y él entendió sus respuestas, a pesar de que su lengua «ni se usaba ni se conocía» en el Perú de entonces. Así pudo predicarles, catequizarles y bautizar a algunos de ellos. Se quedaron tan contentos que le llevaron frutas, pájaros y animales de su tierra. Entonces Toribio fundó allí una doctrina dejando un misionero para que se ocupara de ella. Toribio en su gran virtud y santidad

quiso ocultar esta maravillosa aventura. Pero no se pasó por alto en su proceso de beatificación, en el que se reconoció como auténtica manifestación del don de lenguas.

La «democracia de la pluma»

Si bien la discreción sobre sus méritos era el sello de Toribio, los incontinentes de la «democracia de la pluma»[87] vigente en los países bajo la autoridad del rey de España, se aprovecharon de ellos para difundir, como lo hicieran con Jerónimo de Loaisa, rumores escandalosos sobre él. Todo el que quería escribía, democráticamente, al rey, a los Consejos reales, o a los virreyes y otras autoridades y a menudo recibía respuestas. Los archivos están llenos de estos documentos y sus respuestas, en las que muchos historiadores de hoy pretenden fundamentar sus denuncias, como ya hemos visto. El atrabiliario y fanático de los derechos reales, el virrey Hurtado de Mendoza, que se oponía violentamente al seminario puramente eclesial de Toribio, recibió informaciones que supuestamente ponían en entredicho al arzobispo y se apresuró a transmitirlas a Felipe II. En sus cartas al rey se dice que Toribio visitaba tanto su diócesis «porque él y sus servidores aprovechan para comerse las miserias de los indios, e incluso —tal vez— cosas mucho peores».

Un juez de la Audiencia, enemigo de Toribio por razones ultrarrealistas semejantes, Ramírez de Cartagena, difundió por su parte un documento en el que las visitas pastorales del santo arzobispo se presentaban como una empresa sistemática de lucro, por la que Toribio amasaba una fortuna a base de extorsionar a los curas, los corregidores de indios y a los mismos indios. Como de hecho Toribio en ocasiones imponía a los curas sanciones pecuniarias de acuerdo con el derecho eclesiástico, para devolverles al buen camino, y como acorralaba a los corregidores de indios que habían desviado los bienes de los hospitales y de las iglesias, todo aquello tomaba una apariencia de verdad y atraía adeptos.

Lo que era aún peor, algunos miembros del cabildo de la catedral de Lima colaboraban en esta campaña. Ya que Toribio, en sus visitas pastorales, había descubierto que el cabildo no repartía completamente, ni de forma adecuada, los

diezmos que debía distribuir a los sacerdotes. Consecuentemente, con una constitución de su sínodo diocesano de 1586, había retirado al cabildo su función de reparto centralizado en este tema. Desde aquel momento se puso de nuevo en acción la «democracia de la pluma»: los canónigos escribieron al rey dos cartas sucesivas. En las que se decía que todo iba mal en la diócesis porque Toribio estaba ausente «so pretexto de visitarla (...). De lo cual recibían gran daño los indios y los sacerdotes».

Felipe II, cogido por todos lados, firmó en 1591 una cédula en la que «suplicaba y encargaba» al arzobispo de Lima que a partir de entonces limitara sus visitas pastorales a «menos de un año». Con frecuencia han conocido los santos tribulaciones semejantes que son parte de sus méritos. A ellos conviene en primer lugar «ser perseguidos por causa de la justicia». Pero Toribio no se plegó, continuó sus visitas pastorales como si nada hubiera ocurrido. No sin justificarse ante el rey en cartas muy precisas en las que mostraba en qué había consistido realmente su acción en sus visitas pastorales y cuál era su deber: continuarlas.

«Morir de fiebres»

Pero la «democracia de la pluma» se puso también en acción en aquel momento, esta vez para defenderle. El deán de la catedral, doctor Muñiz, y otras doce personalidades de la diócesis, laicos y eclesiásticos, firmaron un informe que atestiguaba con mucha precisión la maravillosa eficacia y santidad de la acción del arzobispo. El informe se remitió al virrey y a Madrid, al Consejo de Indias. El mismo Toribio tuvo ocasión de explicar a sus antiguos y fieles compañeros de Salamanca, a petición de estos, las razones que le llevaban a no ceder a la campaña que tenía lugar contra él. Ahora bien, estos fieles camaradas no eran otros, lo recordaremos, que Francisco de Contreras, presidente del Consejo de Castilla y Diego de Covarrubias, vicecanciller de Aragón.

Así quedaron las cosas, incluso después de la muerte del prudente, justo y muy cristiano Felipe II que, en otros asuntos, había apoyado tanto al santo arzobispo de Lima. Toribio pudo comenzar su tercera gran visita. La que le llevaría, al cabo de dos años de una peregrinación siempre heroica, a la pequeña ciudad de Sana, «lugar malsano y caluroso», por petición de los sacerdotes de aquel lugar. Sus

consejeros le habían suplicado que no se arriesgara, incluso uno de ellos volvió a Lima para no «morir de fiebres» en Sana. En el camino que llevaba a esta ciudad Toribio enfermó. No por ello dejó de visitar dos pueblos. Pero cuando llegó a Sana estaba herido de muerte. Entregó su alma al Señor dos días más tarde. El día 23 de marzo de 1606, Jueves Santo, por la tarde. Tenía sesenta y siete años.

Su santidad urbana

Fue beatificado en 1669 y canonizado en 1726, por bula del Papa Benedicto XIII, el 15 de diciembre de ese año. Salamanca celebró con gran pompa, en julio de 1727, a su «alumno-ángel». Su famosa Plaza Mayor se transformó para la ocasión en «Roma iluminada» durante varias horas de fuegos artificiales en cuyo centro aparecía una cruz luminosa. Pero sobre todo «la beatificación y canonización de Santo Toribio fue iniciativa y obra de Lima y de todo el Perú»[88]. Ya que, más que nadie, los limeños habían tenido continuamente ante los ojos las flores de su santidad urbana, si se puede llamar así, que se abrían sin cesar, y que ahora debemos mostrar. Ante todos, «iba siempre empapado de Dios, como un ángel». «Jamás se le oía murmurar o hablar mal de nadie, ni consentía que nadie lo hiciera en su presencia». «Era tan caritativo que no guardaba para sí ni siquiera la camisa». «Decía que los pobres eran bancos a través de los cuales iban al cielo los tesoros de los ricos». «Personalmente no poseía nada, daba todo a los pobres». Sobre todo a los pobres indios.

Ya que su casa episcopal era un verdadero «refugio para los pobres de la mañana a la noche y les daba de comer de su propio plato, sentándolos a su mesa». Un día un indio aprovechó para apoderarse de un plato de plata que pertenecía al arzobispado. Los sirvientes se dieron cuenta y empezaron a golpearle. El indio gritó. «El arzobispo preguntó por qué le estaban maltratando. Le contestaron que era porque había cogido el plato de plata y se lo llevaba. Entonces Toribio ordenó que le dieran el plato para que se lo llevase libremente porque le habían maltratado».

La mula y el negro

Fue muy renombrado lo que le sucedió al fundador de uno de los hospitales para indios de Lima, el anciano padre Molina. Había ido a pedir ayuda al arzobispo para comprar camas destinadas a este hospital. Toribio le remitió a su administrador y cuñado, Francisco de Quiñones. Pero este, ante la caja del arzobispado vacía por anteriores muestras de la generosidad de Toribio, le rogó que volviera al día siguiente u otro día. No había contado con el santo, que estaba esperando junto a una ventana que daba al patio de entrada para ver lo que se le daba a Molina. Cuando este pasó se enteró de que el padre se iba con las manos vacías. En un instante solucionó el problema. En el establo contiguo había una mula de alto precio que se había comprado para las visitas pastorales del arzobispo. Toribio hizo llamar al lacayo negro encargado de la mula, le mando ir inmediatamente a buscarla y donó al hospital de indios la mula y el lacayo. Indicando a Molina que le serviría para asegurar al hospital el aprovisionamiento de leña por calefacción y de otras provisiones.

«Solo verlo era ya un sermón». Vivía «en continua oración y meditación», a las que dedicaba seis o siete horas diarias, muchas veces «de rodillas en la tribuna que tenía reservada en su catedral». Y por la noche, en su habitación, también hacía oración durante mucho tiempo, y se administraba, casi cotidianamente, terribles penitencias corporales. Su cirujano dio testimonio de su estupor ante «la carnicería que había hecho de sus hombros el arzobispo santo». Y por la noche «un poco de pan, agua y una manzana verde». Nunca desayunaba. Y los días de ayuno o abstinencia no tomaba nada por la noche.

Sin embargo, tenía fuerzas suficientes para librar todas las batallas de las que hemos hablado. Y todos los domingos, cuando estaba en Lima, encontraba fuerzas para ir a predicar a los indios de los dos pueblos indígenas que estaban junto a la capital, especialmente los del pueblo de pescadores. No deprisa sino solemnemente: «Con sus ornamentos pontificales, sentado con su cruz episcopal en la mano, les predicaba en lengua quechua».

El «Siglo religioso»

De esta exigencia de la misión surgió el siglo de oro peruano, el «Siglo religioso». Por la explosión de vocaciones sacerdotales que continuaría sin que nadie pudiera reducir su intensidad. Ya que el deambular miserable de los sacerdotes «extra-vagantes» también era, a su manera, búsqueda y testimonio de Dios en la pobreza. ¿Qué otra cosa se podía esperar: el salario de un cura de doctrina, si llegaban por fin a conseguir una, era, con sus 300 o 400 pesos al año, inferior al de un simple soldado de la guardia del virrey (416 pesos)?[89].

Pero también por la santidad que mana abundantemente en el Perú. En la persona de ese otro gran misionero de los indios y asceta, el franciscano San Francisco Solano, cuya vida termina en éxtasis en la misma Lima, como atraído por el ejemplo de Toribio. Ya que en Lima, en 1610, se extingue en el Señor esta otra «figura angélica»[90], tras sus propias expediciones heroicas al alma india, en las tierras salvajes de Tucumán y Paraguay, al son de su violín. Como guardián de la casa de recolección franciscana en los barrios indígenas de la capital del Perú, esta casa «impregnada por completo del buen olor de Cristo», de nuevo entre los indios.

«Rosa del Perú»

La santidad es también esa joven laica, Rosa de Lima, santidad que, como hemos dicho, testimonia el don caritativo y humano que entonces se daba con profusión en la cristiandad criolla, entre sus cofradías y órdenes terciarias. Que también daba testimonio de la «función evangelizadora de la mujer», que estaba profundamente presente. Esta Rosa que aprendió el catecismo en el gran Catecismo del Concilio de Toribio (se conserva el ejemplar). Y a la que confirmó Toribio en persona, durante una de sus visitas generales de la diócesis, en el pueblo de Quivi en el que ella estaba de paso. Según la tradición fue el mismo arzobispo quien le dio su nombre de Rosa, por la belleza y el perfume de cristianismo que ya le distinguían (en realidad, su nombre de pila era Isabel). De todas formas, como él, vivió entonces (murió en Lima en 1617) el ascetismo de las penitencias corporales y del ayuno; pronto se alimentaría casi exclusivamente de la Eucaristía. Miembro de la orden terciaria dominicana, daría nombre a la

revista fundada por los dominicos del antiguo virreinato: La Rosa del Perú (desgraciadamente desaparecida). El mismo año de la muerte de Toribio, en el que ella cumplió veinte años, entró en la orden terciaria, con el deseo de imitar en todo a Santa Catalina de Siena. En esta orden terciaria ella «llegó a la vida unitaria, con suma tranquilidad de su alma, con admiración de todos»[91]. Desde su canonización por Clemente X en 1671, esta hija de Toribio se convierte en patrona de América, después de la Virgen de Guadalupe cuando ésta fue promovida por Roma. Un patronazgo que magnifica «la función evangelizadora de la mujer», la mujer laica.

Un vergel de santidad

La fuente de la santidad continuaría manando en el virreinato, sin languidecer, hasta los años 1650. Un manantial que hace del Perú un caso único en las sociedades coloniales por el gran número de santos (6) en tan poco tiempo (40 años), en una población criolla tan reducida (100.000 almas) y por la proporción tan elevada de la santidad seglar, que en otras partes es ínfima. Como si se le hubiera concedido al antiguo «alumno-ángel» de Salamanca esparcir una semilla especial de santidad, que creciera directamente en el humus de la juventud fiel.

También era laico San Martín de Porres, miembro de la orden terciaria dominica de Lima, en la que ingresó en 1602, en vida de Toribio[92], a los veintidós años y murió en 1639. Martín, nacido en Lima, era hijo de un español natural de Burgos y de una negra libre, mulato por tanto, también él típico de la cristiandad criolla a la que tachan de racista y que sin embargo era ante todo cristiana. De hecho, todo el Perú criollo, desde los religiosos dominicos a los más altos personajes eclesiásticos, desde los jueces de la Audiencia hasta el virrey, siempre «mostraron gran consideración» (Stanislas Fumet) por este santo mulato, enfermero y cirujano rebosante de caridad.

El manantial de santidad en el virreinato continuará con San Juan Masías, también laico, un comerciante que a los treinta y ocho años ingresa como hermano lego dominico en el convento limeño de la Magdalena en 1623, murió en ese mismo convento del que era portero y «padre de los pobres» en 1645. Y con aquella otra laica, Santa Mariana de Paredes, el «lirio de Quito», muerta

también en 1645, de procedencia jesuitina en esta ocasión. Mariana abandonó de niña el techo paterno para ir a evangelizar a los indios, siguiendo los pasos de Toribio. Asceta como Rosa de Lima, ofreció su vida para salvar a su ciudad de la peste.

También un siglo indio

Y este «Siglo religioso» no fue solamente un siglo criollo. También fue un siglo indio. Su influencia produjo otro fruto: «En torno a 1660, la cristianización de los quechuas se había completado». Como así lo indican Kubler y más tarde Duviols[93], aunque ellos añaden que seguía habiendo un sustrato de religión autóctona. Pero esto no es contradictorio: cada pueblo tiene derecho a su propio Testamento, como afirmaba, ya en el siglo II, Clemente de Alejandría.

De hecho, se podía apreciar, en lo mejor del Testamento peruano —muchos de los evangelizadores lo tuvieron muy en cuenta— rasgos de esa «preparación evangélica» en las civilizaciones de la antigüedad, que exponía en el siglo IV Eusebio de Cesarea. Como son una tendencia al monoteísmo en la élite inca, algunas prácticas que podían anunciar la confesión cristiana, la penitencia, el ayuno y la abstinencia. O la creencia inveterada, anterior incluso a la conquista inca, en un Dios creador. O una insistente tradición india que se refería a la antigua llegada de un Apóstol que habría predicado en el Perú al Dios único e incluso Redentor, y había indicado la espera de la llegada de nuevos discípulos[94].

El apóstol inca

Lo subraya, sin que Duviols haga mención de ello, el jesuita mestizo Blas Valera, hijo de un encomendero de Chibalta y de una india, autor de una importante Historia occidentalis. Y su discípulo, brillante indio-español cristiano, el Inca Garcilaso, hijo de un conquistador protector de los indios en

Cuzco y de la princesa inca Chimpu Ocllo. Garcilaso lo hizo en los mismos años del «Siglo religioso» en sus Comentarios reales (1609) centrados en la preparación evangélica india. Modelo apostólico de la nueva cristiandad, incluso en Europa, como lo había soñado Toribio, este inca terminó sus días en Andalucía, apadrinando a neófitos cristianos de origen musulmán, en la iglesia principal de Montilla[95]. Y con sus libros, que nos ofrecen «un aroma penetrante de poesía y de recuerdos» (Porras Barrenechea). Su escudo de armas, partido de Inca y de hidalgo, sostenido por dos indios de pie, resplandece en hierro forjado sobredorado en la reja de la capilla de las Animas de Córdoba, donde murió en 1616.

Los arzobispos que el Patronato envió al Perú para suceder a Toribio, tampoco fueron indignos de él. Como aquel Arias de Ugarte de los años 1630 que llegó al Perú en mula, atravesando 4.000 kilómetros entre los indios, de Bogotá a la actual Bolivia, y que luego visitaría también constantemente su diócesis y sus indios. Gracias a estos nuevos pastores se generalizó y profundizó la cristianización de los indios hasta su cumplimiento.

En este vergel de santidad excepcionalmente rico del «Siglo religioso» y en su influencia entre los indios, Dios escuchó con antelación la súplica solemne que el Concilio plenario latinoamericano de 1900 elevó a Santo Toribio. Una súplica válida para todos los cristianos del Tercer Mundo, que con demasiada frecuencia intentan encontrar en otra parte su «liberación»: «Santísimo prelado, intercede por nosotros, a fin de que nuestros trabajos produzcan frutos eternos»[96].

IV. El restaurador de las comunidades de los primeros cristianos, VASCO DE QUIROGA (1470?-1565), primer arzobispo de Michoacán

«La simple grandeza».

Lucien Febvre, Annales, París 1948, año 3, n. 1, pp. 1-8.

«Una espléndida realidad».

Pedro Borges, Misión y civilización en América, Madrid 1986, p. 99.

«Una memoria venerable que cada día adquiere más fuerza (...). Un precursor de la política que hoy llamamos desarrollo de la comunidad».

Silvio Zavala, Recuerdo de Vasco de Quiroga, México 1965; introducción.

El testimonio venerable de Vasco de Quiroga nos va a confirmar plenamente que la primera cristianización de América se produjo, como hemos visto en el Perú, tanto gracias a la entrega de los laicos como a la dedicación de los clérigos. Porque Vasco de Quiroga, antes de ser obispo, fue un laico que se hizo misionero. En este caso, en México.

La historia de Francia también está maravillosamente marcada por esta santidad laica. Sobre todo en las personas de Carlomagno y de San Luis. Más tarde en la insurrección masiva de los laicos de la Liga —en tiempos de las guerras de religión— que fue el semillero de nuestro Gran Siglo de las almas. Pero la Revolución Francesa mató esta vocación laica en su realidad orgánica, por la supresión de las hermandades y la descristianización del Estado. Hasta el punto

de que nuestra cultura francesa actual queda como paralizada ante la realidad de la primera evangelización de América, por carecer del instrumento conceptual adecuado y de la experiencia vivida que le permitirían comprenderla. Esta cultura actual solo ve de un lado a conquistadores criminales y del otro a su denunciante, Bartolomé de Las Casas, concebido como simple precursor de los Derechos del hombre de la vulgata revolucionaria. Entre ambos no hay nada. Quizá algunas figuras imprecisas, exclusivamente clericales. Ante las que, todo lo más, uno se descubre distraídamente, y eso porque la Iglesia les ha canonizado.

Escandalosas demasías

La rectitud y la caridad isabelinas de Vasco de Quiroga (ver anexo 5) encontrarían la ocasión de desarrollarse plenamente en el México al que él llega el 9 de enero de 1531 como oidor, miembro de la segunda Audiencia con prerrogativas reales, auténtico gobierno de México. Ya que la primera Audiencia, que se estableció para controlar a Cortés, hizo mucho más daño que este. Transformó el México de la post-conquista en un «antro de escandalosas demasías»[97]. Su presidente, Nuño de Guzmán, se comportó como un sátrapa sanguinario y sinvergüenza, modelo de los conquistadores criminales que describe Las Casas. Siempre espada en mano, saqueó y asoló provincias enteras. Por limitarnos a un ejemplo que toca de cerca a Vasco, ordenó la tortura y muerte del rey tarasco de Michoacán, Caltzontzi, quemado en la hoguera (porque Nuño creía haber demostrado que, habiendo caído de nuevo en la idolatría, el rey había asesinado a españoles en sacrificios humanos e incluso les había hecho despellejar para bailar ritualmente en sus pieles). De todas formas, aprovechó para apoderarse de todas sus joyas y de sus veinticinco mujeres.

Vasco y sus colegas de la segunda Audiencia lanzaron contra Nuño un requerimiento de comparecencia. Pero él hizo caso omiso y continuó sembrando el terror a punta de espada. Finalmente consiguieron prenderle. Vasco y sus colegas le procesaron, le impusieron las debidas restituciones y le enviaron prisionero a España, donde murió en la miseria más absoluta. Los compañeros de Nuño, Delgadillo y Matienzo, a los que se imputaban más de 125 crímenes y

delitos, fueron también condenados el 9 de abril y enviados a España.

Seguidamente Vasco y sus colegas concluyeron el «proceso de residencia» —que era automático para cualquier funcionario real como control de su gestión— abierto al mismo Cortés. Pero este, a pesar de las «acusaciones de la envidia», vio plenamente reconocida «su lealtad sin tacha». Como él mismo había sido despojado por Nuño de Guzmán, se le recompensó sobre la venta de los bienes de este último.

«Nuevo San Pablo»

Sabemos que este juicio sobre Cortés, también él antiguo estudiante de Salamanca, se vería ratificado por testigos que no ofrecen ninguna duda. Como el misionero franciscano Motolinía, ejemplo magistral del ofrecimiento total a los indios, quien (al igual que su compañero Pedro de Gante) no silenció su admiración por el conquistador. Sobre esto hay que recordar que la primera protección de los indios y la primera organización de la evangelización son obra de Cortés (el miniconcilio de 1524, en el que reunió a 19 religiosos, 5 sacerdotes y 5 laicos). También fue obra suya la fundación del primer hospital, en México. Recientemente Silvio Zavala ha demostrado con documentación de los archivos que Cortés había defendido en justicia a los indios de su marquesado contra la expoliación de sus tierras. Y es completamente inexacto, como muchas veces se ha escrito, que Cortés «murió olvidado y despreciado». Todo lo contrario. El año anterior a su muerte, le elogiaba —en España, en Sevilla, cerca de Castilleja de la Cuesta donde se había retirado— atribuyéndole el título de «nuevo San Pablo», el portavoz del humanismo español, que llegaría a ser gran profesor y cronista en México, Cervantes de Salazar, a la cabeza de una obra que reunía los textos de otros tantos señalados testigos de la cultura hispánica[98].

Estos tumultos y responsabilidades a las que se enfrenta Vasco de Quiroga en cuanto desembarca no le impiden enviar, en ese mismo año de 1531, una carta al Consejo de Indias en la que pone de manifiesto la prontitud y profundidad de su amor por los indios. Ya que en ella se pueden leer algunas de las grandes líneas del proyecto de utopía cristiana que realizaría al servicio de la nación india. Es necesario, escribe, reunir a los indios en pueblos «donde trabajando y rompiendo

la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policía y con santas y buenas y católicas ordenanzas. Donde haya y se haga una casa de frailes, pequeña y de poca costa, para dos o tres o cuatro frailes, que no alcen la mano de ellos hasta que, por tiempo, hagan hábito de la virtud y se les convierta en naturaleza». Será necesario —añade— un tal pueblo en cada comarca. Vasco ya entonces esperaba todo de la sencillez y de la humildad de los indígenas, a los que describe «descalzos, de cabellos largos, descubiertas las cabezas, a la manera que andaban los Apóstoles».

La tragedia de los niños indios

Vasco no solo escribe, sino que actúa sin dilación ni reserva. Él, que por aquel entonces es uno de los cuatro ministros sobre los que recae en la Audiencia el peso de todos los asuntos difíciles de México, encuentra tiempo, energía y caridad para ser a la vez un San Vicente de Paúl laico y un creador social que pone su cultura al servicio del progreso. Todo ello de manera completamente personal y privada, otra vez laica. Gastando en ello todo su sueldo de oidor. Hasta el punto de que, según dicen los testigos, no tenía «ni para comer». Y que tuvo que «vender su ropa» para mantener sus fundaciones, como revela el que fuera entonces obispo de México, Juan de Zumárraga. Hechos confirmados por estas dos cifras: Vasco gastó más de 6.000 pesos en su primera fundación cuando su sueldo anual era solamente de l.700 pesos.

Como recordará en su testamento y apunta Grijalva, cronista agustino de la época, Vasco había visto en el México de las lagunas «multitud de niños indios ahogados en las acequias o muertos en las calles». Incluso por mano de sus propios padres, bien porque no podían alimentarlos o por tratarse de gemelos a los que se sacrificaba de acuerdo con una costumbre india. Muchos otros niños indios abandonados vivían en la calle, llenaban las plazas y mercados buscando —como indica Vasco en su carta al Consejo de Indias— algo que comer entre los desperdicios que hasta los perros y los cerdos rechazaban. Para que los niños no sufrieran esta muerte en masa y este abandono, Vasco funda, también en 1531, a dos leguas de México, en unas tierras que compra con su dinero, el primero de estos Pueblos-Hospitalidad[99] que le llenarían de gloria para siempre.

Allí se fundó ante todo una «casa cuna» en la que se acogería, alimentaría y educaría a los niños indios abandonados o en peligro de muerte. El mismo Vasco de Quiroga va a buscarlos en los bosques próximos donde sus madres los abandonan.

La Hospitalidad de la Santa Fe

A este pueblo-hospitalidad, en el que Vasco habita en una «casa estrecha», le da el nombre de Hospitalidad de la Santa Fe. Además de las familias indias que, de acuerdo con las constituciones que él elabora, viven y trabajan allí en comunidad permanente semejante a la de los primeros cristianos, en él se acoge a todos los enfermos e indigentes, «innumerables», que se presentan. De todos los pueblos indios, sobre todo los famosos y temibles salvajes Chichimecas, a los que Vasco conseguiría civilizar.

Este pueblo-hospitalidad también tiene un hospital propiamente dicho, en forma de amplia enfermería bien equipada. Con una gran sala para los enfermos contagiosos y otra para los no contagiosos; y un farmacéutico, un médico y un cirujano. El pueblo-hospitalidad tiene además una iglesia, a cargo de un rector religioso que es el responsable del conjunto. El primero de ellos es un religioso agustino, perteneciente a la ilustre familia española de los Borja, el padre Alonso de Borja. Pero este padre no tiene necesidad de enseñar el catecismo a sus fieles ya que el mismo Vasco de Quiroga les instruye en la fe. Este «se dedicaba a ello de tal manera que se podría creer que era su principal ocupación»[100]. Junto a la iglesia se sitúa el cementerio que acoge los cuerpos de los muertos que, hasta aquel momento, terminaban en los alrededores comidos por los pájaros, perros y otros animales. El pueblo-hospitalidad tiene también una escuela en la que niños y adultos aprenden a leer, a escribir, a cantar y a tocar diversos instrumentos de música, entre ellos el órgano. De manera que en ese pequeño seminario, los indios se forman para animar y servir en las ceremonias de culto, con todo el brillo y solemnidad que les gusta encontrar. Vasco de Quiroga da a este primer colegio de su fundación el nombre de San Nicolás, en recuerdo de la iglesia de Madrigal, su lugar de nacimiento, en la que fuera bautizado al igual que Isabel la Católica.

A cargo de sus rentas de laico

Vasco paga, a cargo de sus rentas de laico, todos los gastos de los indios y de la construcción de todo el conjunto, como la compra de las tierras en las que se sitúa y de las ovejas necesarias. Solo cuenta con la ayuda del trabajo que espontánea y explícitamente por la gloria de Dios, en caridad cristiana, le ofrecen los indios de los pueblos vecinos. Su ejemplo es ya un entrenamiento maravilloso.

Pero su fundación es hasta tal punto ejemplar y su extensión es tan vasta, que el excelente obispo de Santo Domingo que acababa de ser nombrado presidente de la Audiencia de México, Ramírez de Fuenleal, apela poco después al rey de España para que también acuda en su ayuda. Sobre todo en lo que respecta a la alimentación y a las tierras necesarias para los indios. Escribe a la Emperatriz que gobernaba provisionalmente en España: «Ya le hice saber que el licenciado Quiroga ha fundado un hospital para los indios pobres a dos leguas de esta ciudad, en el que ha gastado todo lo que posee, que parece multiplicarse y dar fruto. Suplico, por tanto, a Vuestra Majestad, a petición suya, que ordene se le entreguen quinientos celemines de maíz para que los indios coman. Esta limosna será bien empleada (...). Y como, cerca de este hospital, hay tierras sin cultivar y otras, que los conquistadores de México utilizaron como pastos, suplico a Vuestra Majestad que dé orden a esta Audiencia de dárselas para que las hagan valer». La respuesta real fue positiva y la Hospitalidad de la Santa Fe se pudo mantener y pudo prosperar. La generosidad real aún entregó 1.500 celemines de maíz los años de 1533 y 1534; además les concedió la propiedad de una parcela de tierra muy grande que lindaba con las suyas.

Imagen amena

Un bellísimo cuadro del siglo XVIII, que se conserva en el Museo Nacional de

Historia de México, nos muestra esta Hospitalidad como subsistía en aquella época, aún viva. Es una imagen amena. Junto a un riachuelo que divide la Hospitalidad en dos, se ven a la derecha las casitas de los indios, la iglesia y el presbiterio. A la izquierda la enfermería y el elegante palacete de las autoridades indias electas. No tiene nada de miserable, al contrario, todo respira una alegre prosperidad.

De todo esto y de la vida cristiana ejemplar que Vasco transmitió a los indios, convertidos allí en aquellos apóstoles con los que él soñaba, el cronista agustino Grijalva nos ofrece, a principios del siglo XVII, esta otra imagen: «A dos leguas de México había un pueblo llamado Santa Fe fundado para los indios que, habiéndose convertido, deseaban vivir una vida más perfecta, a la manera apostólica, semejante a la vida de los religiosos. Allí llegaban indios de todas partes con sus familias. Eran tantos que sobrepasaban los 12.000. El creador de este santo instituto fue el licenciado Vasco de Quiroga de la Audiencia real de México, persona de alto celo y cristianismo. Este gran hombre compró todas las tierras en torno a Santa Fe, que son numerosas y buenas, y se las entregó a los que se reunían allí para que las sembraran y sacaran lo necesario para la subsistencia de sus familias para que pudieran dedicar el resto del tiempo a los ejercicios de perfección. Y que de esa manera estos indios imitaran en cierta forma a los religiosos que vivían de tierras comunes y dedicados a la oración y a una vida más perfecta (...)».

«Cantaban la doctrina»

«Al amanecer todo el pueblo se reunía para orar según el catecismo, después para asistir a misa y a la prédica. Esto duraba mucho tiempo y se hacía todos los días sin excepción. Cuando esto terminaba los indios volvían a sus casas, comían un poco, y los que debían hacerlo iban al trabajo. Los otros volvían a la iglesia, bien para escuchar la enseñanza de la doctrina, bien para impartirla. De manera que todos se dedicaban a obras de virtud. Para la oración de la noche se reunían por barrios en todas las esquinas de las calles en los que se levantaban cruces, siempre adornadas con juncos y flores. Y allí cantaban la doctrina cristiana (...). De ahí surgió la ceremonia que se extendió por toda la provincia, en la que la

doctrina se canta por la noche en los cruces de las calles y por la mañana en la iglesia (...). Los viernes ayunaban todos. Y se infligían penitencias en la iglesia al atardecer, después de haber rezado las oraciones. Cosa que en el resto de la provincia solo se hace en cuaresma. Así este pueblo de la Santa Fe se parecía más a un convento de religiosos que a una república de laicos»[101].

Aquí se ve la influencia considerable que tuvieron estos PueblosHospitalidad de Vasco de Quiroga —ya que habrá otro— en la vida cristiana del resto del México colonial, que muchas veces se tacha erróneamente de superficial. Pero Grijalva percibe las cosas desde fuera y como religioso: los Pueblos-Hospitalidad también eran, ante todo, repúblicas de laicos, como luego se verá.

¿La Conquista?, los mismos indios

En 1533, en aplicación de una cédula real que exigía que los oidores de la Audiencia realizaran visitas de inspección de las provincias, se envía a Vasco de Quiroga a visitar oficialmente el reino tarasco de Michoacán, a 300 kilómetros al oeste de México. Una región volcánica, con abundante agua y con numerosos lagos envenenados. Los tarascos no se oponen a la Conquista, a pesar de las peticiones de ayuda que les había hecho el imperio azteca de México. Más bien todo lo contrario: como otros muchos pueblos indios —desde los Cempoaltecas de la costa hasta los Zapotecas de Oaxaca y, tras una leve duda, los Tlaxcaltecas — eligieron la alianza con Cortés. El rey tarasco envió a su hermano, más tarde él mismo llegó ante el conquistador para «prestar obediencia al Emperador y ofrecerse para la profesión del cristianismo»[102]. Este es uno de esos hechos olvidados que llevaron al historiador indigenista mejicano Alfredo Chavero a escribir: «En verdad que no es un grupo de soldados europeos quienes hacen la Conquista sino los mismos indios». En la toma de México, los españoles solo eran unos cientos, sus aliados indios más de 100.000. De la misma manera, cuando Cristóbal de Olid, lugarteniente de Cortés, fue a tomar posesión de Michoacán y se encontró ante el último combate espontáneo de algunos grupos de guerreros tarascos, lo hizo a la cabeza de 270 españoles y 25.000 guerreros aztecas (ahora también aliados) y tlaxcaltecas. Lo cierto es que muchos pueblos indios, cansados de la «hecatombe» (Jacques Soustelle) de los sacrificios

humanos aztecas frecuentemente realizados a expensas suyas, o de sus propios sacrificios, estaban esperando una nueva religión.

Su convicción resplandeciente

Por eso la evangelización de Michoacán por los franciscanos pudo comenzar sin problemas. Pero los horrores que cometió Nuño de Guzmán, sobre todo la condena y muerte ignominiosa de su rey, cambiaron radicalmente la situación. A partir de entonces los tarascos rechazaron la predicación y volvieron a sus prácticas idólatras, además huyeron a las montañas para evitar el contacto con los españoles. La mayor parte de los franciscanos, que eran sin embargo evangelizadores de la más absoluta pobreza y caridad, tuvieron que abandonar el país. Casi en solitario se mantuvo en Uruapan, «paraíso de Michoacán» lleno de flores y agua, el hermano Juan de San Miguel, muy venerado por los indios. Esta es la situación con la que se encuentra Vasco de Quiroga cuando llega a aquel país en visita oficial.

El oidor llegará a conseguir en pocos meses atraer a los tarascos a la amistad con los españoles y a la espera positiva de la evangelización. Producto de su convicción resplandeciente, que es más la de un apóstol que la de un alto funcionario. Después de haber reunido a más y más tarascos, les convenció para que aceptaran la obediencia del rey de España como su padre y protector y las enseñanzas de los religiosos como intérpretes de la caridad y del progreso espiritual. Cuenta con la ayuda del testimonio concreto de lo que ha conseguido en su Hospitalidad de la Santa Fe, al servicio de los indios de todas las naciones, que atestiguan los indios que le acompañan. Lo hace tan bien que los indios le entregan gran cantidad de ídolos, como se manifiesta en los testimonios de muchos de ellos en su propio «proceso de residencia» como miembro de la Audiencia.

Nueva Hospitalidad

A continuación, Vasco de Quiroga revisa y retasa las encomiendas del reino tarasco, llegando a exonerar a su capital del tributo que había reclamado indebidamente un encomendero alegando falsas concesiones reales. Pero sobre todo, como laico misionero, funda en 1534, un nuevo Pueblo-Hospitalidad de la Santa Fe, en Guayameo, también llamado Sandappen, a orillas del lago de Pátzcuaro, muy parecido al pueblo de la Santa Fe de los alrededores de México. También haciéndose cargo de los gastos, «comprando con su dinero tierras y ovejas con las que los indios pudieran conseguir el sustento». De nuevo se acoge no solo a los indios del lugar, sobre todo a los «pobres y huérfanos», sino a «muchos chichimecas» errantes. Todos «rezan las Horas, por la noche, como buenos cristianos», como afirman los testigos de su «proceso de residencia». Que también indican que fueron los mismos tarascos los que buscaron el lugar para establecer este nuevo pueblo-hospitalidad, para que se pudiera aprovechar al máximo posible. Vasco confía su dirección, esta vez, a un indio tarasco de sangre real y de reconocida virtud, que responde al nombre de Diego. Por lo demás, la evangelización se reaviva, alimentada por el ejemplo personal que Vasco da de la vida cristiana más atenta; los franciscanos fundan varios conventos; los tarascos que habían huido a las montañas vuelven a las ciudades y a los pueblos y se hacen limosnas generosas en favor de los ministros del culto.

«Madurez espiritual completa»

Cuando Vasco de Quiroga vuelve a México en 1535, no se duerme en los laureles. Redacta un informe largo y sustancioso que envía al rey de España a través de un amigo Consejero de Indias. Un informe titulado Información en derecho sobre algunas decisiones del Consejo de Indias. Este informe es de capital interés. «De una madurez espiritual completa»[103], Vasco pasa revista con extremada atención, ampliamente informado y con generosísima exigencia, a varias cuestiones esenciales de la problemática de los indios. Destacaremos dos: la esclavitud de los indios y los objetivos y métodos de la evangelización.

Ante todo la esclavitud porque, en una de sus pocas claudicaciones respecto a la protección de los indios, la Corona española había tolerado hasta entonces la

esclavitud de los indios en dos casos: los prisioneros hechos en las guerras justas ordenadas por el rey y los indios que, de acuerdo con las costumbres indias, ya eran esclavos y que compraban los españoles. Vasco de Quiroga se opuso enérgicamente a estas dos posibilidades que se dejaba a los esclavistas. En el primer caso —que también se practicaba entonces en Europa entre mahometanos (sobre todo berberiscos) y cristianos— porque en las Indias no podía haber guerra justa cuyo objetivo final no fuera, en lugar de destruir y castigar, edificar y cristianizar. En el segundo caso, porque se fundaba en una interpretación falsa de lo que suponía la esclavitud en la cultura india, que no era otra cosa que contratación a perpetuidad de mano de obra, sin intervención en la vida familiar y sin derechos de continuidad hereditaria (aunque también hubiera esclavos destinados a los sacrificios humanos). Mientras que la esclavitud europea, según la tradición antigua, consistía en la cesión de la persona como cosa, incluyendo su vida familiar y con derechos sobre toda su descendencia. Vasco conocía admirablemente ese problema. Estaba encargado en la Audiencia de juzgar los asuntos relacionados con la libertad personal, conocía muchos casos concretos y estaba informado con exactitud de las costumbres indias por los cuatro «grandes jueces» indios que le asistían en las audiencias y deliberaciones sobre estos casos.

El informe de Vasco sobre este tema ciertamente contribuyó a que, dos años más tarde, las Leyes nuevas abolieran las dos posibilidades toleradas y a partir de entonces quedara absolutamente prohibida la esclavitud de los indios. Esta estipulación no se vería revocada, al contrario de esas otras, más contestadas, a las que ya nos hemos referido. Es más, se aplicaría, como estaba previsto, con efecto retroactivo: se pondría en libertad a todos los esclavos indios, tanto en México (3.000) como en el resto de América.

Una obra maestra

A continuación, Vasco trata de los objetivos y métodos de la evangelización. Esta parte es una obra maestra. En los métodos, Vasco de Quiroga recomienda al rey que se inspire en la sociedad reconstruida por Santo Tomás Moro en la isla imaginaria de Utopía que había concebido ese otro laico con responsabilidad

social, canciller de Inglaterra ejecutado por ser católico, el mismo año de 1535. El libro de Moro había aparecido en 1516 y Vasco lo tenía.

En cuanto a los objetivos, Vasco se inspira en la vida comunitaria de los primeros cristianos tal y como se describe en los Hechos de los Apóstoles y en la visión de la Edad de Oro, del «reinado de Saturno», imaginado por el autor greco-romano Luciano, también él alto funcionario, en un libro que Moro y Erasmo habían traducido y que también tenía Vasco. Asimismo, poseía los libros del cardenal dominico Cajetán, uno de los primeros impulsores y teóricos de la evangelización[104] de América. En su amor profundo —como diría Zumárraga «visceral»— por los indios, Vasco de Quiroga hace una magistral aplicación de todo esto al Nuevo Mundo de la segunda mitad del siglo XVI. Que, de alguna manera, él vuelve a descubrir y asume en toda su profundidad. Una profundidad enriquecida con toda la cultura humana y con toda la experiencia de la sociedad, si bien protegida y coronada con la esperanza cristiana que se hace a la vez concreta, inmediata y lírica. En esto él es uno de los principales testigos del gran Renacimiento católico, el de Moro, de Erasmo, de Cajetán, del francés Gerson, al que también hemos citado, que le había preparado como hombre de estudio y de gobierno y místico. En esto anuncia ya, por la profundización intertradicional y por el canto a la esperanza, a aquel otro testigo del Nuevo Mundo: el Inca Garcilaso, traductor de los Diálogos de amor del humanista judeo-platónico León el Hebreo e ilustrador, en sus Comentarios reales, de la preparación evangélica que surge en las tradiciones de su pueblo indio.

«Esta Iglesia de la Edad de Oro que renace»

Pero escuchémosle en su informe al rey de España, ese Carlos V también intertradicional, borgoñón (ante todo), alemán (por su abuelo Maximiliano) e hispano (por su abuela Isabel la Católica). Ahora nos encontramos en el corazón, abierto de par en par, del gran desafío de la evangelización americana. «El que el nuevo continente se llame Nuevo Mundo no es sin motivo, tiene muchas causas y razones, afirma Vasco. No porque se haya descubierto recientemente sino porque es, tanto en sus habitantes como en todo, o casi todo, como fue el de los Inicios, el de la Edad de Oro». Sin embargo, Vasco no se hace las mismas

ilusiones sobre los indios en las que cae Las Casas. Él los ve tal y como son, «los naturales, más allá de su paganismo, eran entre ellos crueles, bárbaros, feroces (...) y sus jefes tiranos con los pequeños y los pobres que poco podían hacer y a los que mantenían oprimidos». O en otra ocasión, a propósito de los aztecas: «De todas las buenas y malas organizaciones políticas que enumera Aristóteles y a las que se refiere Gerson, que yo he comparado con las que he visto entre ellos, las tres primeras, libres y buenas, no las tienen, y las tres últimas, serviles y malas, las tienen todas sin que falte ninguna». Por consiguiente, oponiéndose diametralmente a Las Casas, que se remite como panacea a los «señores naturales», Vasco rechaza que se puedan conservar «tantos Moctezumas que haya que mantener».

Sin embargo, para él, es aún más evidente que los vicios de los indios coexisten con sus profundas virtudes de ingenuidad y de bondad, que se oponen a la pureza de costumbres perdida por los europeos, caídos en la Edad de Hierro. Entre los indios verdaderamente se da esta Edad de Oro que describe Luciano en su Reinado de Saturno: «Buena sencillez y voluntad, gran humildad y obediencia, increíble paciencia y libertad de espíritu», «desinterés por todas las cosas y pasiones del mundo». «No por ello pierden los indios estima, sino ganan, por las cosas de nuestra fe que se fundan en esta humildad, simplicidad, paciencia y obediencia que tienen por naturaleza». Por ello «confiamos en Dios, que todo lo sabe y todo lo puede, para que en sus secretos designios sobre este Nuevo Mundo, se pueda reformar, restaurar y legitimar la doctrina y la vida cristiana, en la santidad y sencillez, mansedumbre, humildad, piedad y caridad de esta Iglesia de la Edad de Oro que renace entre los naturales». Además, esta reforma, «no cesa de ser profetizada (por Erasmo, Moro, etc.) como la que Dios debería realizar en nuestra Iglesia que ya envejece».

Para que se establezca «esta primitiva, nueva y reciente Iglesia de nuestro Nuevo Mundo», es necesario «quitar a los indios lo malo y conservar lo bueno, reuniéndolos en ciudades en las que se encuentren suficientemente protegidos y seguros al amparo de la necesidad, la adversidad, los malos tratos, injurias e incomodidades en las que caen los que están aislados». Vasco adjunta aquí, para el rey, los puntos que corroboran la necesidad de este plan, tal y como Moro los desarrolla en su Utopía, traducidos especialmente por él del latín. Y concluye: «En el mismo Tomás Moro, autor de este estado de república (...), parece que por revelación del Espíritu Santo se establecía el orden que convendría instaurar en esta Nueva España y en este Nuevo Mundo».

Nuevamente un laico ordenado obispo

Esta visión de Vasco estaba ya incluida en la innovación comunitaria de sus dos Hospitalidades de la Santa Fe. Ahora, reduciendo la sistemática de teoría literaria que tenía en Moro, Vasco de Quiroga, podrá, casi inmediatamente, traducirla en hechos en una provincia entera de la Nueva España mexicana, antes de precisarla definitivamente en las Ordenanzas que dejaría al morir para sus dos Hospitalidades de la Santa Fe. Ya que el Consejo de Indias, en el que se sentaba entonces su amigo Díaz de Luco, y por sugerencia unánime de México, le propondrá en 1536 como obispo de la Iglesia de Michoacán erigida al mismo tiempo. La confirmación de estas dos decisiones por el Consistorio romano es del 18 de agosto de 1536, bajo el pontificado de Pablo III. Por lo tanto, se hacía directamente a otro laico obispo para América. En este caso un laico puro, que ni siquiera tenía la tonsura que tenía Toribio antes de ser nombrado. Vasco de Quiroga fue consagrado obispo por el obispo de México, Zumárraga, a finales de 1538, tras haber recibido sucesivamente todos los grados, desde la simple tonsura a las órdenes menores, el subdiaconado, el diaconado y el sacerdocio. Poco antes había tomado posesión de su diócesis, donde estaba todo por hacer ya que ni siquiera había catedral, ni casa en la que poder vivir. Esta toma de posesión tuvo lugar en Tzintzuntzan, antigua y rica residencia de los reyes tarascos. Allí Vasco tuvo que apelar a la hospitalidad de los franciscanos de Santa Ana. Pero poco después trasladaría su sede episcopal a la vecina aldea de Pátzcuaro, en la que eran más fáciles las posibilidades de desarrollo e instalación, a orillas del lago del mismo nombre. Decidió edificar su catedral allí.

«No ser ni un ápice inferior a Salomón»

Él, que era tan sensible a la sencillez y a la humildad de los indios, quiso por el contrario que su catedral, casi puramente india, fuera un templo absolutamente magnífico. «Una octava maravilla del mundo», «que imitara en su construcción al famoso templo de San Pedro de Roma», como escribe el cronista Beaumont. Quiso «no ser ni un ápice inferior a David y Salomón en la construcción de su templo», dice Moreno[105]. Esto hará reflexionar a muchos de nosotros que se dicen evangélicos y que viven a lo grande, hasta suntuosamente, en su existencia privada, pero exigen que los templos que se elevan a la Divinidad y su culto, sean de la más drástica pobreza y modestia. Vasco, como los cristianos de su temple y de su época, vivía la oposición contraria: la pobreza y la modestia drásticas en su vida personal y la suntuosidad y la grandeza en los templos y en el culto. Ya hemos visto cómo los indios sencillos y humildes lo percibían también así: para ellos el culto nunca tenía suficiente brillo y esplendor. Por muy desheredados que estuvieran, en contraposición a muchos de nosotros, comprendieron desde el principio que no se podía negar a Dios el esplendor. Es más, la grandeza de los cultos comunitarios era la riqueza que Dios les daba, la única que nadie podía arrebatarles, el lujo de los pobres, imagen de su gloria eterna.

Jamás se terminó la gigantesca catedral de Vasco, por falta de medios y porque el terreno esponjoso del borde del lago de Pátzcuaro se mostró poco propicio para la solidez de las inmensas alturas previstas. Se detuvieron por debajo de la altura media —con unas escaleras espléndidas de espiral doble que debían subir hasta las torres— excepto en la nave central que se llegó a cubrir. Utilizada como iglesia parroquial, ahora que la catedral se ha transferido a Morelia, tan solo esta nave central, adornada con bellas columnas jónicas dobles, puede albergar a 3.000 fieles. ¡Lo que habría podido ser con las cinco naves previstas! Lo que sí se terminó es impresionante: «la magnífica catedral de Pátzcuaro», escribe de ella el gran maestro de la historiografía francesa Lucien Febvre, después de haberla visitado en 1948.

Un colegio seminario comunitario

A la vez que su catedral, Vasco de Quiroga había emprendido la construcción de un colegio superior seminario, contiguo a la casa episcopal. De manera que, como en la Iglesia primitiva, el obispo viviera en comunidad con sus clérigos. Allí, con ese mismo espíritu comunitario que siempre fue el de Vasco, se formarían juntos y recíprocamente jóvenes españoles y jóvenes indios. Los españoles enseñarían su lengua a los indios que, a su vez, enseñarían la suya a los españoles. «Todos los jóvenes indios» del lugar aprenderían allí a leer y a escribir. Y los alumnos propiamente dichos, con birrete violeta, cultivarían allí las humanidades, entre ellas el latín (gramática). Este colegio superior de San Nicolás, que se abrió en 1540, tuvo un gran éxito.

Como indican en 1576 dos testigos jesuitas, en esa fecha habían salido de este colegio superior más de 200 sacerdotes seculares y otros tantos religiosos. Todos de origen español, puesto que Michoacán solo cuenta con un sacerdote indio formado por los jesuitas, el rey tarasco Pedro, biznieto de Caltzontzi, al que ordenaría el sucesor de Vasco de Quiroga, el obispo Antonio de Morales. Pedro, que se hizo jesuita, murió víctima de su caridad durante una terrible peste. Sin embargo, no habían escatimado esfuerzos para llevar la formación de los pupilos indios hasta el más alto nivel. El hijo de Caltzontzi, Antonio «alumno fundador» del colegio de San Nicolás, estudió allí y más tarde en Tiripetío, colegio universitario de los agustinos de Michoacán, las lenguas hebrea, griega y latina, además de española, antes de ser nombrado gobernador de Tzintzuntzan, que seguía siendo la capital política de Michoacán y de Pátzcuaro. Todavía se puede ver su retrato, del siglo XVI, en la iglesia de San Agustín de Morelia, en medio de un grupo de alumnos, vestido a la europea, con un libro en la mano, en actitud de escuchar la lección de sus maestros.

Hasta hoy, influencia considerable

Cuando se transfirió la sede del obispado de Pátzcuaro a Morelia (entonces

Valladolid) le siguió el colegio (1580). Con el mismo nombre de colegio de San Nicolás que le había dado Vasco, por razones que ya conocemos. Aunque hoy, nacionalizado, ya no sea seminario (el seminario se ha trasladado a otro edificio), sigue existiendo. Se visita por la calidad de su construcción, los frescos que decoran su patio y sus colecciones antiguas sobre todo de retratos. También se conserva en Pátzcuaro el edificio del primer colegio e igualmente se visita, pero se ha convertido en museo local de arte popular y de arqueología.

Esta fundación del colegio de San Nicolás coloca a Vasco de Quiroga a la cabeza de los promotores culturales de toda América ya que su colegio superior es cronológicamente el primero de los que subsisten hoy, si bien es el segundo en antigüedad después del colegio superior franciscano de Tlatelolco (México) que se abrió en 1536 pero más tarde se cerró.

Además, esta creación de Vasco conservará hasta nuestros días una influencia considerable. Sería en el siglo XIX la cuna de la independencia mexicana; el colegio de San Nicolás tuvo como alumnos a los dos primeros grandes jefes independentistas, el cura Hidalgo (que también sería su rector) y Morelos.

La Virgen de la Salud

Vasco no podía dejar de fundar en su ciudad episcopal un hospital dedicado especialmente a los niños indios. Pronto se hizo realidad con el nombre de Santa Marta. Y Vasco le donó una bella imagen de la Virgen que había mandado confeccionar con tallos de maíz batidos y pegados, según la costumbre india: la Virgen de la Salud. Pronto se atribuyeron a esta imagen numerosos milagros, a través de ella la Virgen había visitado y curado a enfermos del hospital. De manera que la influencia de esta imagen encargada por Vasco también se mantiene hasta nuestros días. Hoy trasladada al altar mayor de su catedral, la Virgen de la Salud sigue siendo objeto de la veneración multitudinaria de los indios de la región.

Organizador infatigable

Vasco multiplicaría la fundación de hospitales para los indios en todo Michoacán. Llegarían a ser 200 en 1582, según testimonio de su segundo sucesor, el obispo Juan de Medina. Ya fuera por iniciativa directa suya, sobre todo a través de los misioneros agustinos, como indican sus cronistas Grijalva, Basalenque y Escobar. O favoreciendo las iniciativas de los misioneros franciscanos en este mismo sentido. Y en los dos casos, como escribe Rafael Aguayo Spencer, «era el alma de estas fundaciones»[106]. La creación de escuelas y colegios elementales fue sobre todo cosa de los franciscanos acogidos desde 1525 por Caltzontzi. Abrieron una en cada convento. Y en 1531 un colegio medio que se fusionó con el colegio de Vasco.

El obispo tampoco podía dejar de visitar con frecuencia a los fieles de su diócesis. Incluso los cronistas franciscanos, que por lo general intentan defender la primicia de los suyos en la primera evangelización de Michoacán, reconocen sus esfuerzos en este sentido. Se sabe, por ejemplo, que en una de sus visitas pastorales recorrió más de 650 leguas, «en mula, sin otra compañía que la de su secretario y un paje». «Bautizando a las multitudes de pequeños o de adultos y administrándoles a todos el sacramento de la confirmación» (Moreno). Los indios de las aldeas remotas de la sierra de Nahuachen conservan hasta hoy el recuerdo de su paso.

Pero sobre todo su talento de organizador infatigable y de impulsor del progreso se ejerce de nuevo en unas creaciones de considerable amplitud. Por todas partes «emprendió la civilización de sus bien amados indios». Aplicando lo que había propuesto al rey en 1535, «les reunió en pueblos, fundando muchos más de los que hasta entonces había, para unir al lazo de la humanidad aquel de la sociedad. Lo hizo de manera que fueran útiles los tinos para los otros y para toda la sociedad, con el aprendizaje de artes y oficios, incluso los más mecánicos. Introdujo muchos que ignoraban hasta entonces. Y, en fin, para alimentar el comercio entre unos lugares y otros, creó el plan maravilloso que les hacía recíprocamente necesarios los unos a los otros».

Precursor del «desarrollo»

«Ordenó que solo en un pueblo (Capula) se serrara la madera, solo en otro (Cocupao) se trabajara y pintara, de una manera inédita y delicada. Otro pueblo tendría la exclusiva de teñir las pieles y trabajarlas (Teremendo). Dos pueblos trabajarían en exclusiva la alfarería (Tzintzuntzan y Patamban). Un pueblo trabajaría el hierro (San Felipe de los Herreros)»[107]. Así se creó un gran movimiento de especialización que favorecía a la familia, por la transmisión de los conocimientos de padres a hijos. Y un gran movimiento de comercio, y de enriquecimiento mutuo entre los pueblos, que favorecía la amistad y la solidaridad. Toda la naciente república cristiana se encontraba animada, en provecho de todos, tanto en el progreso social como moral.

«Este plan se ejecutó en la mayor parte de la provincia y es una de las causas de la veneración que el pueblo indio sigue teniendo por su iniciador. En todos ellos persiste la gratitud de corazón por ese príncipe tan humano que se rebajaba para enseñarles los oficios más humildes, que se interesaba tanto por su propia utilidad y que dedicaba gran atención a las cosas más insignificantes». Desgraciadamente no se conservan estadísticas sobre esto. Algunos historiadores bien informados entre los autores recientes, como Dussel, manejan la cifra de 150 pueblos de indios organizados por Vasco de Quiroga[108]. Lo cierto es que esta obra fue de gran amplitud. Y una de las que hace Vasco, como escribe Silvio Zavala, «Un precursor de la política que hoy llamamos desarrollo de la comunidad, que patrocinan las agencias de las Naciones Unidas», en el Tercer Mundo.

El sabio Alonso de la Veracruz

Pero Vasco de Quiroga, infatigable a pesar de haber cumplido ya los 70 años, quiso llevar los problemas de la evangelización india ante el Concilio de Trento, convocado en 1542. Nombró como gobernador de su diócesis en su ausencia al muy sabio y respetado padre agustino Alonso de la Veracruz, profesor de

filosofía en el convento y en el colegio universitario de Tiripetio, fundado en 1537 en Michoacán, que también era escuela de artes y oficios para los indios y al que se llegó a llamar la «Atenas de la Nueva España». Esta escuela de artes y oficios proporcionaba a Vasco (junto con una escuela similar que él mismo había fundado en Pátzcuaro) los especialistas necesarios para el desarrollo pleno de su plan de animación productiva de los pueblos indios. Ya que, como escribe el cronista agustino de la época, Basalenque, era «la escuela de todos los oficios para los otros pueblos de Michoacán», cuyos especialistas «salían de allí para volver a sus pueblos». Vasco se embarcó hacia Trento en Veracruz en 1543. Pero Dios había dispuesto otra cosa: su buque hizo agua y tuvo que volver al puerto. Vasco no insistió y regresó a su Iglesia.

Contra Las Casas

En 1547 de nuevo se dispone a viajar, esta vez hacia España, para llevar los mismos problemas ante las instancias que decidían: el Consejo de Indias y la Corte real. También para reclutar los sacerdotes seculares que le faltaban. No volverá hasta 1554, tras haber desempeñado un papel importante en 1550 en las sesiones del Consejo de Indias en Valladolid, sobre el problema de la perpetuidad de las encomiendas. Allí se mostró, en contra de Las Casas e incluso de La Gasca, partidario de esta perpetuidad, cuyos sólidos fundamentos lógicos ya hemos explicado a propósito de Jerónimo de Loaisa. Él, al contrario de los dominicos lascasianos del Perú, había visto claramente los fundamentos in situ. Informado como estaba por su triple experiencia excepcional de oidor de la Audiencia, obispo y creador social al servicio directo de los indios. El cronista de México, Bernal Díaz del Castillo, que también participó, subraya su papel en este asunto en las sesiones de Valladolid. El hecho es de gran importancia en la problemática indiana ya que Las Casas estaba lejos de tener una experiencia sobre el terreno tan profunda como la suya. Vasco también obtuvo diversos privilegios y ayudas para las instituciones de su diócesis. Y volvió a Michoacán llevando consigo el refuerzo precioso de quince sacerdotes seculares. También la esperanza que había obtenido de Diego Laínez, que sería sucesor de Ignacio de Loyola, del envío de misioneros jesuitas (de hecho, no llegaron a México hasta 1572). Entretanto había escrito un tratado De debellandis Indis cuyo texto se ha

perdido. En el que habría afirmado, según algunos comentaristas, el derecho de «hacer la guerra a los indios para someterlos a la Corona española y después predicarles el Evangelio». Afirmación que es necesario matizar a la luz de la forma de actuar de Vasco, tal y como vamos a mostrar.

Como en la Iglesia primitiva

Asistió al primer Concilio provincial de México, en 1555. Y creó una red de nuevas parroquias, sobre todo las primeras entre los salvajes chichimecas, gracias a los sacerdotes que llevó consigo de España. Hay que destacar que sus métodos de evangelización no tenían nada de superficial. Para el bautismo, en concreto, se atenía a las reglas rigurosas que había establecido una reunión especial de obispos que tuvo lugar en México en 1539 en la que había participado. Más aún, como exponía en un tratado redactado por él cuando solo era obispo «electo» («con mucho estudio y trabajo» decía en una carta al rey los obispos de México, Oaxaca y Guatemala): el bautismo de los indios se debía hacer como se hacía en la Iglesia primitiva. Es decir, precedido de un catecumenado y administrado solamente en Pascua y Pentecostés, con gran solemnidad. Había compuesto himnos específicos para ello, en los que las aguas del bautismo recordaban a las del Jordán y los catecúmenos a la persona de Cristo. Estos himnos los cantaban coros, con músicos, que acompañaban en procesión a los catecúmenos hasta la pila bautismal.

Vasco convertía esta alegre solemnidad bautismal en un medio de atraer al cristianismo a los indios más salvajes, cosa que no conseguía ninguna empresa de guerra. En 1561, en una carta al Consejo de Indias, apunta: «En nuestra iglesia catedral de Michoacán hace más de veinte años que se hace el bautismo general de gran número de indios bárbaros y salvajes que llaman chichimecas, que vienen porque se celebra con gran solemnidad, de la manera en que se hacía en la iglesia primitiva. Esto les invita y atrae y hace que se atraigan unos a otros, sin más dificultad». Incluso los juegos que Vasco organizaba para los jóvenes indios eran agradables pero firmes lecciones de catecismo. Sus concursos de tiro con arco, en los que destacaban los jóvenes chichimecas, le servían para recordar que no se podía alcanzar la salvación sin una utilización atenta de las armas de

las prácticas cristianas.

Largas y duras luchas

Pero también debía mostrarse no tan amable para defender sus Hospitalidades contra los que querían apropiárselas o destruirlas. Por ello libró largas y duras luchas, a veces verdaderas batallas campales en las que ejercía el mando[109].

Su Hospitalidad de México estaba amenazada a la vez por la alcaldía de la capital y por el poderoso hijo del conquistador de México, Martín Cortés. La primera quería apropiársela para dedicar sus sustanciosas rentas (3 a 4.000 pesos anuales) a la financiación del hospital de la ciudad. El segundo quería agregarlas a las tierras de su marquesado, sobre todo por lo que respecta a la jurisdicción. La Corona de España, en la que tanto la primera como el segundo estaban bien introducidos, llegó a confirmar la legitimidad de estas pretensiones. Vasco de Quiroga sostuvo la batalla jurídica y de influencias que se desarrolló durante treinta años. E incluso cuando Cortés, sobre todo, procedió por intimidación sobre el terreno, él respondió e hizo responder de la misma manera. Como también lo hizo respecto a los intentos de usurpación de tierras por parte de los colonos españoles vecinos. Y ganó contra todos. Finalmente, la Corona le dio la razón y Cortés se perdió por un intento de golpe de Estado separatista.

Aquello fue épico

En su Hospitalidad de Michoacán, las cosas, que también duraron treinta años, llegaron aún más lejos. Un conquistador bien introducido en la Corte de España consiguió que se le otorgara su tributo y gobierno como parte de sus encomiendas. Vasco se negó a obedecer la cédula real que ordenaba la transferencia, cosa que le ponía en una situación de las más graves. Y opuso a los hombres que el conquistador había enviado, y luego a este mismo en

persona, una verdadera movilización de los indios. Mientras apelaba, por todos los medios jurídicos y de influencia, para obtener la revocación de la cédula. Aquello fue épico. Montado en una mula, rodeado de laicos y sacerdotes montados y armados, Vasco hizo frente al adversario que avanzaba hacia la Hospitalidad. Los chichimecas decidieron sobre la marcha. Como se sabía que se habían movilizado unos cientos contra el conquistador, este se replegó, ya que no quería arriesgar su vida ante sus temibles flechas. A pesar de que luego el virrey le hizo entrega formal de su señoría, al final el conquistador vio denegada su demanda. Vasco obtuvo para la Hospitalidad el patronazgo personal del rey. Y el Consejo de Indias decretó que las cosas debían volver a su estado inicial.

La comunión de los santos

Pero, sobre todo, Vasco de Quiroga se dedicó a redactar las impresionantes Ordenanzas que debían regir sus dos creaciones modélicas, las Hospitalidades de la Santa Fe de México y Michoacán. En el texto original que encontró Moreno en el siglo XVIII faltan las primeras ordenanzas. En las que se decía —se sabe por otras fuentes— que los indios de las Hospitalidades debían trabajar seis horas al día, en común, sobre todo en el cultivo de las tierras comunales. Para satisfacer las necesidades de todos y así evitar que hubiera pobres en las Hospitalidades. De manera que en estos pueblos había comunidad e igualdad de bienes, como entre los cristianos de la Iglesia primitiva.

Además, las Ordenanzas que se conservan precisan en una nota que el nombre de Hospital, para estos pueblos, «debe tomarse solo del alojamiento previsto para albergar a los peregrinos y cuidar a los enfermos, sino de todo el pueblo y todos sus habitantes, que se han reunido y fundado para esta asistencia. Todos los habitantes de Santa Fe deben ser llamados hospitalarios, aunque tengan otros oficios y ocupaciones, ya que se han constituido en este ministerio, como ‘testigos de la caridad’». Así se afirmaba claramente de entrada la finalidad profunda que Vasco de Quiroga había dado a sus Hospitalidades. «En ellas no hay nada que sea estrictamente individual —apunta Rafael Aguayo Spencer—, que no trascienda a la esfera de lo social; no hay nada que sea estrictamente propio que no pueda ser de alguna manera de los demás. Es la aplicación, en el

campo de la sociedad, del dogma de la comunión de los santos»[110].

Como ya habremos notado, había una limitación del trabajo, sobre todo agrícola, a una duración definida explícitamente como «muy moderada»: seis horas al día. Cuando en aquella época, y también en la nuestra, el trabajo del campo se realizaba «de sol a sol», es decir, una media de doce horas, desde el amanecer hasta la puesta de sol. Esto es porque, también aquí, la idea elemental no es la producción de bienes materiales para ellos mismos, sino el perfeccionamiento espiritual de los indios reunidos, que, según las Ordenanzas, la «quietud y el reposo» permiten. Esto hace de su comunidad «una verdadera comunidad religiosa», como añade el citado Aguayo Spencer. Por otra parte, el mismo trabajo «también es doctrina y, para la enseñanza del trabajo, se llega, si fuera necesario, hasta a robar algunas horas a la enseñanza del catecismo. El trabajo, así concebido, no es solo una triste necesidad impuesta por la vida material, sino una oración, una actividad que perfecciona el espíritu, este espíritu que es lo más específico de la naturaleza humana»[110].

Poderosamente original

El resto de las Ordenanzas —también poderosamente originales— puede resumirse así: «establecen grandes familias, un sistema de relación entre la población urbana y la población rural, el trabajo de las mujeres, la distribución liberal de los frutos del esfuerzo común de acuerdo con las necesidades, el abandono del lujo y de los oficios inútiles, en fin, la magistratura familiar y electiva»[111]. Todo esto con un detalle también muy interesante. Las grandes familias, núcleos del conjunto, son grupos de parejas, de ocho a doce, pertenecientes a la misma descendencia por línea paterna. Cada una de estas grandes familias está dirigida por un «padre», que es el familiar más anciano, en la vida privada y en la laboral. Si hay negligencia o falta por su parte, este anciano puede verse remplazado por otro miembro de la gran familia, por decisión del rector de la Hospitalidad, un sacerdote español, o de los consejeros municipales indios elegidos. De acuerdo con la propuesta de candidato que realizan los miembros de la gran familia.

Las casas de cada familia están rodeadas de un pequeño jardín, para el descanso

y los pequeños cultivos domésticos, pero solo en usufructo. Las casas son bastante amplias, con división de sexos y edades para dormir. Los miembros de las familias heredan los unos de los otros de acuerdo con su orden de herederos. Pero no pueden vender las casas. Si no «se perdería la hospitalidad, al apropiarse cada uno de lo que pudiera, sin preocuparse por el prójimo». Ahora bien, el conjunto, «lo común es de los pobres».

Doble formación y rotación

La relación entre la población urbana y la población rural (que vive no en el pueblo sino en las tierras que posee) se realiza mediante una organización de doble formación y de rotación. Cada habitante aprende un oficio urbano (tejedor, albañil, carpintero, herrero, etc.) y el oficio de agricultor desde la infancia. Por ejemplo, después de la catequesis los niños dedican una o dos horas al trabajo agrícola. Cada habitante tiene aperos agrícolas, escogidos en comunidad de acuerdo con sus capacidades y necesidades. Además, cada dos años salen grandes familias por rotación para vivir en las granjas, en el campo. Siempre agrupados en familias, pero estas reducidas a la mitad: de cuatro a seis parejas. Pero el sistema es flexible: se puede interrumpir la rotación bienal, por decisión del rector o de los consejeros municipales, para los que quieran quedarse en el campo. Allí, los hospitalarios rurales cultivan por familia una gran parcela de tierra con huerto y crían ganado y aves de corral, bajo la autoridad de un supervisor general agrario. También mantienen el resto de las tierras de la Hospitalidad, pero los grandes trabajos agrícolas, en estas tierras, los realiza el resto de la población que, en esas ocasiones, va del pueblo al campo. Toda la vida de trabajo es así esencialmente comunitaria. Con preponderancia del trabajo agrícola, «cosa de todos». Se debía sembrar al menos un tercio más de lo necesario, de manera que la Hospitalidad pudiera disponer de una seguridad para prevenir los años estériles.

Válvulas de seguridad

Las mujeres aprendían y practicaban los oficios más específicamente femeninos: trabajar la lana, la seda, el algodón. Los frutos del trabajo de todos se reparten entre todos, en función de sus necesidades y circunstancias para que nadie pase necesidad. Y para mantener a los huérfanos, las viudas, los ancianos, los enfermos, los ciegos o los inválidos. No hay ningún trabajo de lujo. Los vestidos son todos idénticos, excepto diferencias de sexo y estado civil. De color natural o blanco, sin adornos caros, se hacen en casa. Las mujeres casadas llevan una larga cofia blanca de algodón. El gobierno de la Hospitalidad se decide por elección, con excepción del rector, responsable supremo, designado por Vasco de Quiroga y, después de él, por el rector del colegio de San Nicolás de Michoacán. En cierto modo como en el régimen municipal español, en el que se superponen jurados, regidores, alcaldes elegidos y corregidores nombrados. El gobierno elegido tiene sus propias válvulas de seguridad. Además del alcalde, elegido para tres o seis años renovables, que dirige el conjunto asistido por tres o cuatro consejeros municipales (regidores), también elegidos pero solo por un año, las familias nombran por turno a dos «padres» de gran familia (jurados) para que tercien, contra abusos o errores, en las asambleas de habitantes que tienen lugar todos los terceros días de cada semana. Por otra parte, las decisiones que se toman en estas asambleas solo entran en vigor pasados tres días de reflexión.

Ágapes y breviarios

Las reparaciones y construcciones se hacen entre todos. Las construcciones también comprenden un molino, un batán, talleres para fabricar mantas e incluso un albergue para acoger a los viajeros que pasan por el camino real próximo. También hay un silo colectivo para la cosecha. Solo la comunidad puede vender los excedentes. Y el dinero obtenido se guarda en un cofre con tres llaves, necesarias las tres para abrir: una la guarda el rector, otra el alcalde y otra el regidor o jurado más antiguo. También las fiestas son comunitarias. En ello encontramos de nuevo a los primeros cristianos. En las solemnidades, Navidad, Pascua, la Asunción, la Exaltación de la Cruz (14 de septiembre), San Miguel (29 de septiembre), el Salvador (9 de noviembre), San Nicolás (6 de diciembre),

todos los hospitalarios se reúnen en una gran sala preparada para tal efecto, en un banquete de fraternidad cristiana. Un ágape, en torno a una mesa, bien provista con manjares preparados con los bienes de la comunidad y decorada por turno por las familias, en especial por las mujeres, siendo este uno de sus cometidos principales.

Para la educación de los niños de las Hospitalidades, Vasco de Quiroga redactó y mandó imprimir una Doctrina cristiana que es a la vez un catecismo y un manual de educación comunitaria. Como ya hemos dicho, todos estos niños, como los adultos, aprenden a leer, a escribir, a cantar y a tocar los instrumentos musicales, entre ellos el órgano, en la escuela de la Hospitalidad. Esto les forma para servir en las ceremonias de culto con brillantez y solemnidad. Ya que, según el cuadro que describe el cronista agustino Grijalva, la práctica cristiana es intensa. La reducción de las horas de trabajo a jornadas de seis horas deja disponible un tiempo cotidiano importante que se consagra en primer lugar a la oración y a los oficios. Vasco entregó breviarios a los hospitalarios para el canto salmodiado de las Horas. También se reza en comunidad por la noche en las esquinas de las calles, en torno a las cruces floridas que allí se colocan. Y, aparte del domingo, los viernes, además de ayuno, se realizan plegarias colectivas en la iglesia y todos se aplican disciplina, con tal energía —de acuerdo con los testigos— que hay charcos de sangre. Esto resulta sorprendente hoy, pero en aquella época no lo era. Aguayo Spencer escribe: «Los naturales, por sus penitencias, inclinaron en favor de la Nueva España la balanza de la justicia divina. Si es cierto que un solo justo detiene la cólera de Dios que destruye las naciones; si es cierto que una obra buena produce sus frutos en todo el cuerpo místico de la Iglesia y al mismo tiempo repara las ofensas que se hacen contra la Divinidad, la sangre de las Hospitalidades de la Santa Fe reparó el pasado y preparó el futuro»[112].

La pobreza de lo que dejaba

La buena obra reparadora y preparadora, el justo, fue ante todo Vasco de Quiroga, laico castellano e inventor de las Hospitalidades antes de ser nombrado obispo. Ahora tenía unos 95 años y no por ello descansaba. Aquel mes de marzo de 1565 en el que le esperaba su última primavera, emprendió una nueva visita

pastoral de su diócesis. Pero, en su camino apostólico, como hiciera con Toribio, el Señor le llamó estando en el «paraíso» de Uruapan, el 14 de marzo por la tarde. Su muerte[112] se debió probablemente a una congestión cerebral, tal y como aparece en la pintura de sus restos mortales realizada para el colegio de San Nicolás.

La pobreza de lo que dejaba en bienes personales, aparte de sus libros y sus mapas, resume ese don sin reservas que fue el suyo: ni un real que fuera de su propiedad, cuatro sillas, menos de una docena de platos de barro, dos viejas sotanas, algunas camisas de tela basta, sábanas viejas; solamente, para mostrar su dignidad de obispo, una sotana de seda.

Como a ejemplo suyo fuera la de sus hospitalarios indios, toda su vida había sido oración. Siempre, en la «casa estrecha» que se había reservado en la Santa Fe de México, a la que iba para retirarse. Siempre, en los tupidos bosques cercanos a su catedral de Pátzcuaro cuyos habitantes le veían continuamente imbuido en la oración. Para esto se rodeaba de los indios más pequeños, cuya presencia en su casa de la Santa Fe hacía sus delicias. De hecho, siempre vivió en familia con indios. Con el hermano del rey tarasco Caltzontzi, Pedro, al que llevó de Tzintzuntzan a Pátzcuaro para vivir con él. O aquellos otros indios que llevó consigo a España, con autorización especial del excelente primer virrey de México, Antonio de Mendoza, «padre de los indios», que se había hecho cargo de sus funciones en 1535. Y a través del cual Dios dio a Nueva España su primera era de justicia y de progreso, merecida por las penitencias de los pupilos de Vasco. Su recuerdo perdura en los innumerables pueblos y hospitales que creó, en su catedral, su colegio y sus dos Santa Fe que siguen existiendo[113] como pueblos. Las Hospitalidades que él había ideado se mantuvieron al menos hasta mediados del siglo XVIII[114]. Utopías cristianas que fueron así mucho más reales y sólidas que muchas otras creaciones pretendidamente realistas. Pero el recuerdo de Vasco subsiste sobre todo en las almas.

«Esos indios de ojos brillantes»

Victoriano Salado Álvarez, citado por Pereyra[115], escribe: «Hay en Pátzcuaro algo que no se palpa ni se ve, pero que domina todo el bellísimo paisaje, toda la

vida, todo el presente y el futuro del pueblo. Es la figura de Don Vasco, o Tata Don Vasco (Padre Don Vasco), nombre que le dan los indios.

Aquella figura mansa y tranquila está más presente aquí que la de San Carlos Borromeo en el Lago Mayor, aunque sin tener mármol o bronce que la recuerde.

Todo en Pátzcuaro habla de Don Vasco, y todos os hablan de él como de una persona viva.

Sigue ejerciendo su influencia de padre y civilizador como hace cuatro siglos.»

El gran historiador francés Lucien Febvre ratificaba esta constatación cuando fue allí en 1948: «En la magnífica catedral de Pátzcuaro, erigida a instancias de Don Vasco, en medio de una inmensa afluencia de indios e indias, el clero presentaba a una delegación de la Unesco los huesos del ferviente admirador de Tomás Moro. Por su presencia, por la intensidad del deseo que manifestaban de ver y venerar los restos del piadoso obispo, esos indios y esas indias de ojos brillantes decían otra vez la simple grandeza de aquellos latinistas».

V. El fracaso de una epopeya, Bernardino de Sahagún (1500-1590), hermano franciscano y modelo de etnógrafos

«Sencillo de corazón y de alma de niño, tuvo las dotes del genio y la amable paz del santo que vive entre los humildes y los sabe amar».

Padre Ángel María Garibay K., Proemio a la Historia general de las cosas de Nueva España, de Sahagún. México 1969, p. 23.

«El pleno apogeo: el de la maestría en la redacción de las crónicas etnográficas sobre el México antiguo».

Georges Baudot, Prefacio a Utopía e historia en México, edición española corregida y ampliada, Madrid 1983, p. 10.

Una cosa se nos podría reprochar. Que mostramos la realidad de la «Hora de Dios» en el Nuevo Mundo a través de los ganadores. Aquellos que, como Jerónimo de Loaisa, Santo Toribio o Vasco de Quiroga, encarnando cada uno de ellos a toda la Iglesia, han encarnado hasta nuestros días la victoria global de la fe cristiana, tanto entre los conquistadores y la cristiandad criolla como en la «nación india», indivisiblemente. Y por esto se les reconoce como tales, o pueden serlo por las biografías que les consagramos; indiscutiblemente.

Los perdedores

Pero también hay figuras emblemáticas de la «Hora de Dios» que fueron perdedores. Esto es, que habiendo realizado proezas extraordinarias en la primera evangelización, se marginan respecto al conjunto de la Iglesia, encerrándose en su predilección por una parte de la cristiandad americana: la nación india. Porque soñaban con un nuevo reino cristiano, en cierto modo separado y renovado, rechazando las estructuras europeas, incluso —y sobre todo— las eclesiales. Mostraron todo lo positivo, fruto del conocimiento profundo de las raíces culturales y religiosas de los pueblos indios pre-cristianos. Pero, fascinados por la cultura pre-cristiana más potente, la cultura azteca, se hundieron también en lo negativo. Consciente o inconscientemente, tendieron a no evangelizar si no era a través de la aztequización. Y, por espíritu separatista y afán de poder, cayeron en el abandono de su humildad y pobreza originales. Sus conventos se parecían cada vez más a fortalezas de control social y de enriquecimiento.

Por todas estas razones, fueron reprimidos por las autoridades laicas y religiosas, hasta llegar a ocultar sus importantes avances etnográficos. Y como su cristianización exclusivamente india estaba aquejada, como ya hemos visto en otros lugares, de esterilidad sacerdotal, pronto se encontraron encerrados en un callejón sin salida. A los obispos no les resultó difícil reemplazarlos por sacerdotes seculares que, también en México, surgían en gran cantidad de la extraordinaria fecundidad sacerdotal de la cristiandad criolla.

De esta manera, poco a poco, y totalmente a partir de finales del siglo XVI, se hundió el gran sueño de un reino cristiano separado y renovado en el Nuevo Mundo. El relevo de la evangelización pasó a aquellos otros que habían sabido conjugar los diferentes aspectos. Beneficiándose plenamente de la fecundidad sacerdotal de la cristiandad criolla. Y abiertos sin reticencias a las lenguas y culturas de los pueblos indios a los que iba alcanzando la expansión continua de las conquistas, pueblos que cada vez estaban más lejos del antiguo imperio azteca. Estos otros fueron sobre todo los jesuitas, que reemplazaron, a la cabeza del avance de la evangelización, a los hombres del fracasado sueño separatista, los franciscanos de la Observancia, que fueron los primeros apóstoles de México. Entre los que se encontraría, más tarde, Fray Bernardino de Sahagún (al final de este capítulo referiremos su vida y obra).

Apasionado e injusto

Un historiador universitario francés, que alardea constantemente de su desprecio por lo que él llama la «historiografía piadosa», pretendía recientemente enderezar la historia de este sueño fracasado. De una manera tan apasionada —e injusta para el resto de la Iglesia— que es importante mostrar de entrada aquí sus deficiencias y errores. Este historiador es Georges Baudot, en su Utopía e historia en México (Toulouse 1977 y en traducción española corregida y ampliada Madrid 1983). El espíritu de este trabajo —por lo demás, muy interesante— lo revela el mismo autor en sus «Conclusiones». Ante todo afirma que «cada vez que México intenta recuperar un universo propio frente a los opresores de cualquier índole, se vuelve instintivamente hacia el mundo precolombino». Después el autor muestra su admiración por «la revolución mexicana de principios del siglo XX, cuando la identificación con las imágenes y las palabras de los Mexica (Aztecas) prehispánicos simbolizó el reencuentro del país consigo mismo y su voluntad de adquirir una fisonomía nutrida por sus raíces más profundas»[116]. Ahora bien, esta revolución mexicana fue la más violentamente anticristiana del siglo XX. Una mezcla del Terror anticristiano de la Francia de 1793-1799 y la represión bolchevique de los Sin-Dios de la Rusia leninista y estalinista posterior a 1917. Basta con recordar la novela de Graham Greene, El Poder y la Gloria, y la película basada en ella, para saber lo que fue aquello, incluyendo la ejecución final del sacerdote, por el hecho de serlo.

Una coartada cristiana

Como este tipo de referencias normalmente no tiene por qué figurar en una obra de estudio histórico del siglo XVI, nos hemos informado: esta obra constituye una coartada cristiana para la repaganización de México. ¿No lo intentaron ya los franciscanos, primeros apóstoles de México, en el siglo XVI? En efecto, el resto de la obra se adecúa a este objetivo. Todo lo que no es aztequización

cristiana se denuncia sin piedad. Y sin seriedad científica. Nuestros lectores ya han visto la obra, en el Perú, del virrey Francisco de Toledo, que fundó la cátedra de lenguas indígenas en la universidad de Lima, que tuvo la idea de las escuelas de música para los indios en las doctrinas, que decidió la instalación de hospitales para los indios en cada una de estas, que garantizó a los indios la igualdad de derechos mineros con los españoles, etc. Sin embargo, Georges Baudot no duda en escribir; «El virrey Toledo encarnaba una política radicalmente anti-indígena, hispanizadora a ultranza, pesadamente colonial»[117].

Volviendo a México, según Baudot los anti-indios que llegaron allí en 1570-1571 son «los jesuitas y la Inquisición»[126]. Y que a partir de ese momento, sería «sospechoso todo lo que suponga un interés o cualquier relación estrecha con el universo tan preocupante de los indios[118]». En realidad, los jesuitas tuvieron una relación muy estrecha con los indios, en sus misiones que comenzaron a finales de los años 1580 en el norte de lo que entonces era México (sobre todo Durango) y que terminaron en sus magníficas misiones de Sonora y de Arizona. Hasta el punto de que el que alentó estas últimas, el padre Kino, tiene por ello un puesto entre los fundadores de la nación norteamericana en el National Halt of Statuary de Washington. Por lo que respecta a la Inquisición de Estado, que llegó en 1571, ya hemos visto que no inició ningún proceso contra indios, por orden del Felipe II. Y, por el contrario, fue la Inquisición del obispo Zumárraga la que los había prodigado antes. Añadamos ahora que lo hizo con la colaboración de dos de los más célebres misioneros franciscanos: Olmos y Sahagún. De hecho, los jesuitas y la Inquisición no fueron en absoluto anti-indios.

Un espantapájaros

Así mismo, Baudot denuncia la política pretendidamente sistemática de expansión de la lengua castellana en América Central. Y subraya, sin reservas, que se habían dado instrucciones «imperativas» en este sentido en 1550 y 1590, para que «la práctica del español fuera obligatoria para los niños indios»[119]. Los verdaderos especialistas escriben lo contrario. Entre ellos Pedro Borges, quien precisa: «No parece haberse seguido ninguna norma general (...). De hecho, en el mismo México, no debió estar generalizada la costumbre de enseñarlo (el

español) puesto que en 1585 (en el III Concilio Mexicano) se aboga por su enseñanza y hasta se tiene que justificar su conveniencia»[120]. En cuanto a la obra colectiva del Instituto nacional indigenista de México, Métodos y resultados de la política indigenista en México, firmada por Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda, etc., en ella se escribe claramente: «En el siglo XVI la enseñanza general del castellano no es de índole legal compulsiva, ni tiende a la sustitución forzosa de las antiguas lenguas indígenas. A Felipe II se le propone un proyecto de ley que obligaba a los indios al aprendizaje de la lengua castellana y que contemplaba castigos para quienes persistieran en el uso de la aborigen. El monarca no ignoraba las ventajas religiosas y civiles que se desprendían de la comunicación lingüística pero no admitió que se empleara método forzoso de enseñanza. Y se limitó a mandar que los eclesiásticos estudiaran las lenguas indígenas y que se propagase la castellana entre los indios por vía voluntaria»[121]. Esta era la postura del Patronato eclesiástico de América, ejercido por los reyes de España. La denuncia de Baudot no es por lo tanto más que un espantapájaros, fabricado para la ocasión.

Nada de admiración reverencial

Por otra parte, es constante la debilidad científica de la obra de Baudot respecto a los sujetos «piadosos», a los que trata con desenvoltura. Sobre el punto, tan importante para la acción franciscana en México, de cómo se dispensaba el bautismo, el autor solo se refiere a la obra de Robert Ricard, que es de 1933. Y no menciona, por ejemplo, ni la larga puntualización publicada al respecto por Claudio Ceccherelli en Missionalia hispánica, en 1955 (n.º 35), ni lo que dice Lewis Hanke en su Prejuicio racial en el Nuevo Mundo[122].

Vemos que sería un error tomar con admiración reverencial la obra de Baudot sobre el fracasado sueño franciscano, por el hecho de ser universitario. En ella no encontramos más que una hábil construcción de pasión puesta al servicio de un objetivo tendencioso. Por lo demás, el autor se muestra constantemente como uno de esos historiadores «pegados al exterior de los hechos» de los que habla Américo Castro en su Realidad histórica de España[122]. No era inútil demostrarlo ya que las trompetas de la opinión pública mediatizada han dado a esta obra una

importancia inmerecida. Que además deforma gravemente un episodio central de la historia de la evangelización americana.

¿Qué es el milenarismo?

El origen del fracasado sueño franciscano tiene un alcance que sobrepasa ampliamente el México del siglo XVI e interesa a la historia de la Iglesia y de la humanidad hasta nuestros días. En este origen está la vieja y siempre presente tentación de añadir a la salvación cristiana, como si fuera insuficiente, aplicándole nuevas referencias y nuevos marcos, como si la Iglesia ya hubiera terminado su tiempo y debiera ser «superada». Lo que hoy se llama futuro feliz en la teología de la liberación, entonces se llamaba milenarismo. Una doctrina, una pasión, una militancia que bebía en los escritos de un abad cisterciense italiano del siglo XII, Joaquín de Fiore. Que en una Exposición sobre el Apocalipsis en latín, llamada en italiano y en francés El Evangelio eterno, presentaba, ya entonces, una lectura «histórica», de ese libro santo, clave para la comprensión del Antiguo Testamento y del Nuevo.

Según Joaquín, la salvación, insertada en la historia de los hombres, tomaba la forma, de alguna manera ya entonces dialéctica, de tres Edades sucesivas. La primera era la Edad del Padre (la del Antiguo Testamento y de la Ley). La segunda era la Edad del Hijo (la del Nuevo Testamento y de la Iglesia). La tercera edad, que llegaría inmediatamente y duraría 1.000 años (de ahí el nombre de milenarismo), era la Edad del Espíritu, en la que reinarían los religiosos, sal de la tierra, desembarazados de las limitaciones doctrinales y morales, y consagrados por entero a los pobres, en caridad pura. Entonces no se vería a la Iglesia más que como una Babilonia «que suscita multitud de males», que sería destruida. Ya no habría sacramentos, solamente la «inteligencia espiritual». Ya que la letra mata pero el Espíritu vivifica.

Esta doctrina ya había hecho estragos al final de la Edad Media, inspirando el gran movimiento franciscano de los «espirituales», que se concretó particularmente en la secta activista de los «fraticelos». Estos, consagrados a la pobreza absoluta y errante, apartados de cualquier estructura social o eclesiástica, que rechazaban el matrimonio y la propiedad, llegaron a no

reconocer la sucesión apostólica en los obispos ni el sacerdocio auténtico en sus ordenaciones. Fueron excomulgados por el Papado en 1317 y 1318. Aquellos de sus seguidores que se sometieron, se reunieron más tarde, junto con otros franciscanos reformados, en la Observancia franciscana, en 1517, justo al principio de la evangelización americana.

Hitler joaquinita

Pero el movimiento joaquinita, milenarista, siguió existiendo en secreto en la Iglesia, e inspirando todo tipo de esoterismos y de mesianismos, incluso de carácter político. Ya cercano a nosotros, inspiró (cosa que evidentemente no indica Baudot) uno de los grandes movimientos políticos del siglo XX: el nacional-socialismo. Lo han subrayado todos los especialistas en los fundamentos esotéricos del nazismo, desde André Beucler en 1934 hasta André Brissaud en sus numerosas obras sobre Hitler y la «Orden negra» S.S. de los años 1960, y hasta Philippe Aziz en su Historia secreta del nazismo[123] de 1975. El joven Hitler, como luego recordará en Mein Kampf, había estudiado durante tres años en el colegio que llevaban los benedictinos de la abadía de Lambach-am-Traun, fundada en 1056. El abad, Hagen, había hecho grabar en todos los rincones, junto a su escudo episcopal, bajo la mitra, un signo que el joven Hitler vio allí por primera vez: la cruz gamada. Además, entre los escritos que dejó el abad Hagen figura «un largo ensayo sobre el Apocalipsis de San Juan, fundado en las tesis del medieval Joaquín de Fiore».

La influencia del joaquinismo no abandonará al Hitler adulto. En efecto, este joaquinismo inspiraría la revista Ostara, fundada por uno de los antiguos monjes y confidentes de Hagen, Lanz von Lisbenfels. «Hacia 1910, cuando Hitler pintaba tarjetas postales para ganarse la vida, siempre guardaba unas monedas para comprar el último número de Ostara». Este es uno de los orígenes del esoterismo S.S. que se profesaba en las escuelas de cuadros de la «Orden negra». Y de la gran proyección histórica que reivindicaba el nazismo: el «Reich de 1.000 años». Todo esto consiguió la adhesión de un notable escritor católico francés, antiguo premio Goncourt, Alphonse de Châteaubriant. Él lo escribiría líricamente en su Gerbe des Forces (1937), en el que hace del nazismo una

imagen del cristianismo de la Nueva Edad, y que se convertiría en la biblia de muchos pro-hitlerianos franceses.

«La última era del Mundo»

Así los estragos del milenarismo están históricamente más que probados. Y la América del siglo XVI no quedó exenta de ellos. Todo lo contrario: en ese siglo, parece ser ella la que se reserva su eclosión. El «supuestamente santo varón» de los dominicos del Perú, al que nos hemos referido a propósito de Jerónimo de Loaisa, es su nuevo modelo. Totalmente amoral, corruptor influyente, hundido hasta el fondo en sus pseudo-revelaciones y en la herejía, conspirador separatista, acaba en la hoguera de la Inquisición. Sus eslóganes propagandísticos no pueden ser más claros, según se desprende de su proceso: «Dios prepara otro puesto para su Iglesia. Le dará un milenio glorioso en América. El paso de la Iglesia a las Indias fue la hora decisiva de la última era del Mundo»[124].

Tampoco hay que pasar por alto, en la evangelización americana, que el milenarismo inspiró también —en este caso en la rectitud moral— a los primeros «Doce apóstoles» de México. Doce franciscanos procedentes de la provincia franciscana de San Gabriel, en Extremadura, impregnada de joaquinismo. Esta había obtenido su independencia de las autoridades de la Observancia por la vuelta a las tradiciones de los «espirituales», incluyendo la forma de vestir: hábitos raídos y remendados, cinturón de gruesas cuerdas de esparto, capucha puntiaguda, los pies siempre descalzos. El descubrimiento del Nuevo Mundo llegaba en el momento justo: se abría con toda evidencia la nueva Edad, la de los pobres (indios), confiada a la caridad pura de los religiosos descalzos, sal de la tierra. Es lo que expresaba exactamente el padre Martín de Valencia, antiguo provincial de San Gabriel y jefe de los «Doce apóstoles» de México, antes de salir hacia América: «¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿Seré digno de ver esta conversión? Ya que estamos en el ocaso y fin de nuestros días y en la última era del Mundo»[124].

Además, los «Doce apóstoles» tendrían en la práctica la exclusividad de la evangelización de México durante muchos años, desde su llegada en 1524. En

tiempo de Cortés, su protector, en quien verían al «Moisés del Nuevo Mundo», según la fórmula de uno de sus discípulos: el Moisés de la Nueva Era. Y este mismo discípulo, Jerónimo de Mendieta, revelaría su programa concreto: «en cada provincia un hermano (...) con toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese». En este programa el conocimiento y la comprensión de las raíces culturales indias evidentemente tenían más importancia que las pretensiones de la Iglesia jerárquica, testigo de la Edad Antigua y destinada a la desaparición.

El gesto magistral de Cortés

La llegada fue magnífica. Al desembarcar en Veracruz (entonces San Juan de Ulloa), los «Doce apóstoles» franciscanos rechazaron las monturas que les ofrecían los enviados de Cortés que habían llegado para recibirles. Descalzos, como los indios más pobres, recorrieron por caminos horribles los 200 kilómetros que les separaban de México. Cuando pasaron por Tlaxcala, que iba a ser uno de sus centros de evangelización, tuvo lugar la famosa escena que relata Jerónimo de Mendieta en su Historia eclesiástica indiana. Al verlos llegar descalzos, con sus hábitos remendados, cubiertos de polvo, «los indios se decían uno a otros: ¿quiénes son estos hombres tan pobres? ¿Qué vestidos son estos que llevan? No son como los otros cristianos de Castilla. Y los indios no dejaban de repetirse una palabra: motolinía, motolinía. Uno de los padres, llamado Fray Toribio de Benavente, preguntó a un español qué significaba esa palabra que repetían tanto. El español respondió: «Padre, motolinía quiere decir pobre o pobres». Entonces fray Toribio dijo: «Ese será mi nombre durante toda mi vida». Y a partir de entonces, nunca se nombró ni firmó con otro nombre que no fuera fray Toribio Motolinía».

Cuando llegaron a México, la acogida que les hizo Cortés en persona los marcaría también para siempre a favor del antiguo estudiante de Salamanca. Ya que el conquistador manifestó ante ellos aquel agudo sentido señorial que tenía. Salió en su encuentro, rodeado de sus lugartenientes y personalidades españolas de la capital de México, así como de los jefes más ilustres de la nación azteca vencida. Pero escuchemos de nuevo el relato de Mendieta: «Al llegar a México,

el gobernador (Cortés), acompañado de todas las personalidades españolas e indias que se habían reunido a tal efecto, salió a recibirles. Y arrodillándose, se acercó a besar las manos a todos, uno por uno. Hicieron lo mismo Don Pedro de Alvarado y los otros capitanes y personalidades españolas. Los indios hicieron lo que veían. Y, a imitación de los españoles, les besaron también las manos».

¡Magistral saque de la evangelización!

El cambio de los hombres-águila

Los «Doce apóstoles» supieron mostrarse dignos y sacar provecho de este inicio. Inmediatamente calaron en la sociedad azteca, la remodelaron en la caridad cristiana, una caridad deseada y feliz. En Huejotzingo, una de las cuatro ciudades-estrellas de la constelación azteca, una de las sedes principales de los hombres-águila y los hombres-jaguar de la aristocracia religiosa precolombina, promovieron un cambio fundamental. Hicieron pasar a la sociedad azteca de la opresión social a la fraternidad. Levantaron allí una iglesia en 1525, el año siguiente al de su llegada, y consiguieron de golpe lo que sigue: «Los nobles aztecas habían oprimido de muy diversas maneras a los campesinos. Y una facción política azteca había esquilmado y exterminado a parte de ellos. Por las incitaciones, muy claras de los religiosos franciscanos, se restituyó a los campesinos todo lo que se les había arrebatado y que se pudo encontrar. Después hubo perdón general. Los nobles y ricos se acusaron de haberse apropiado de la herencia de los campesinos, de haber exigido prestaciones de leña, de agua, de pollos y de todo lo que habían deseado. En consecuencia, decidieron, a partir de entonces, compartir sus tierras y bienes con los campesinos»[125].

Otro cambio aún más brillante

El cambio que los «Doce apóstoles» consiguieron fue aún más brillante en

Tlaxcala, otra ciudad-estrella, que había sido capaz de conservar su independencia respecto a los aztecas de México y se convirtió en el principal aliado de Cortés contra estos. Escuchemos sobre este particular a uno de los mejores especialistas recientes de la evangelización de México, el padre franciscano Fidel de Jesús Chauvet (al que Baudot ignora): «Se ha acusado al indio mexicano en general y en particular a los indios adoctrinados por los franciscanos, de que su religión era puramente exterior. Y de que, en el fondo, continuaban siendo tan paganos después como antes de recibir el bautismo.

Que tales acusaciones sean en gran parte gratuitas lo demuestra la abnegación con que particularmente los tlaxcaltecas practicaban la religión cristiana. Recordemos por ejemplo que un año, antes de celebrar la fiesta de la Navidad con la representación al aire libre y con gran pompa del auto de Navidad «Nuestros primeros padres» —en otra ocasión el tema del auto de Navidad fue «La conquista de Jerusalén»—, recogieron cuantiosas limosnas que dieron íntegras al hospital que, para los indígenas más pobres, se había erigido al inicio de la cristianización de Tlaxcala. Motolinía, testigo directo, escribe a este propósito: «No contentos con los pobres que tenían en el hospital, fueron por las calles de una legua a la redonda a repartirles setenta y cinco camisas de hombre, cincuenta de mujer, y muchas mantas y zaragüelles, diez carneros, un puerco, muchas cargas de maíz y muchos tamales en lugar de roscas».

«Otro hecho significativo de la sinceridad de los nuevos convertidos está en la manera como practicaban la restitución de lo mal habido». «Las restituciones que hicieron durante la cuaresma, indica un documento de 1539, pasaron de diez o doce mil cosas, que eran a cargo tanto del tiempo de su paganismo como después. Unos de cosas pobres, y otros de más cantidad, y cosas de valor. Y muchas restituciones de harta cantidad, así de joyas de oro y piedras de precio corno de tierras y heredades. Y todo esto pasaba en Tlaxcala quince años después de haberse allí establecido por primera vez los frailes franciscanos»[126].

El rey tarasco pasa a ser Francisco

Pero sigamos a los «Doce apóstoles» en las campañas mexicanas. Por ejemplo en las de Michoacán, con lo que completaremos la descripción de la

evangelización de esta provincia bastante alejada de México, ya esbozada en nuestra biografía de Vasco de Quiroga. El mismo rey tarasco Caltzontzi, que había ido a México en 1525 para rendir pleitesía a Cortés, impresionado por la recepción magistral que les había hecho el conquistador, llevó a los «Doce apóstoles» a Michoacán. Con autorización de Cortés, Caltzontzi pidió a fray Martín de Valencia uno de sus hombres para predicar en Michoacán la fe cristiana, que él mismo acababa de recibir con el nombre de bautismo de Francisco, siendo Cortés su padrino. Fray Martín de Valencia designó a uno de sus más antiguos discípulos, fundador con él de la provincia joaquinita de San Gabriel: Fray Martín de la Coruña, al que acompañarían otros hermanos.

Maravillosa acogida

Por lo tanto, en agosto de 1525, fray Martín entró en la capital de Michoacán, Tzintzuntzan, aliado del rey Francisco. Una entrada tan sorprendente para los indios como lo fuera el paso de los «Doce apóstoles» por Tlaxcala y el besamanos que les había preparado Cortés en México. Ya que junto al rico palanquín llevado a hombros por sus súbditos, en el que avanzaba el rey tarasco, fray Martín caminaba descalzo, en la mano un bastón en forma de cruz, un breviario colgado a las cuerdas de su cintura y sin más adornos que su hábito remendado. Después de nueve días de marcha, también él estaba cubierto de polvo. Sin embargo, a lo largo de todo el trayecto, como escribe el cronista franciscano Larea, los indígenas «salían a recibir a fray Martín y los hermanos que le acompañaban, con entusiastas demostraciones de alegría. Y, siguiendo el ejemplo de su príncipe, le trataban con extremada atención y reverencia».

En la ciudad de Tzintzuntzan, fue aún más maravilloso. «De alero a alero de las casas, escribe el historiador de Michoacán, antiguo procurador general, Eduardo Ruiz, había corredizos formando una bóveda de verdura sobre las avenidas; el piso estaba tapizado de ninfeas y de la infinita variedad de flores silvestres, tan abundantes en la estación de aguas. Se respiraba un ambiente profusamente perfumado. Avanzaban los padres entre la multitud, prodigando bendiciones a entrambos lados. Las madres cogían en brazos a sus hijos y se los presentaban, como poniéndolos bajo su protección»[127].

Acciones de rigor

Sin embargo, las primeras acciones de fray Martín fueron acciones de rigor, que disfrutaban de la plena adhesión de los indios. «Estos le entregaron, escribe el cronista franciscano Beaumont, todos los ídolos de oro, plata y piedras preciosas. Y él, los rompía con gran desdén y los iba amontonando, antes de tirarlos al fondo del lago cercano de Pátzcuaro. Los otros ídolos, los de madera y de piedras simplemente curiosas, los reunió en medio de la plaza y en una gran hoguera el fuego los redujo a cenizas. (...) Después, para que el demonio no encontrara asilo, consiguió que los mismos indios demolieran los templos que habían construido con tanto esmero y arrojaran las piedras por tierra».

Entonces fray Martín comenzó la construcción de la iglesiaconvento de los franciscanos «miserable choza de pastores del Evangelio», hecha con ladrillos secados al sol y cubierta de paja. En él se encontraban unas cuantas celdas, sin muebles, destinadas a los religiosos. A un lado una gran sala que serviría de escuela para los niños. Enfrente estaban las habitaciones de las jóvenes consagradas al culto de Santa Ana, patrona del convento. Cuando se terminaron las obras, se realizó la consagración solemne de la iglesia. Llegaron de todos los pueblos que rodeaban el lago piraguas llenas de flores, con las que se adornó profusamente la iglesia. Los instrumentos de música indios no paraban de hacer sonar sus cantos. «Y, por primera vez, escucharon los indios, atónitos a la par que alegres, el sonoro repicar de las campanas», escribe Ruiz.

Partir... hacia China

No se sabe gran cosa de lo que fue en adelante del apostolado de Fray Martín. Solo que, poseído por el sueño joaquinita de una nueva Era inminente para toda la humanidad, Martín abandonaba continuamente Michoacán para lanzarse a nuevas aventuras aún más lejanas. Favorecido en esto, si se puede decir, por la

intrusión violenta en el reino tarasco del abominable conquistador Nuño de Guzmán y por el rechazo momentáneo del cristianismo por parte de los indios que siguió. En 1533 le volvemos a encontrar en México, donde expresa su desencanto por la actitud de los españoles en una carta al rey de España que también firman los responsables de los «Doce apóstoles», Martín de Valencia y Motolinía. En 1533, siempre en compañía de los dos fervientes joaquinitas a los que acabamos de nombrar, volvemos a encontrarlo en Tehuantepec, lejos al sudeste de Michoacán, en la costa del Pacífico, partiendo, con ellos, hacia... China.

Todo esto no deja de ser sorprendente y significativo. En primer lugar, en 1532 —la carta está fechada el 17 de noviembre de 1532— los responsables españoles son los excelentes miembros de la segunda Audiencia, entre ellos el obispo Ramírez de Fuenleal y el oidor Vasco de Quiroga. Con ellos todo es posible. Por otra parte, la evangelización de México evidentemente no se puede abandonar puesto que acaba de empezar. Sin embargo, los tres miembros destacados de los «Doce apóstoles», Valencia, Motolinía y Coruña, se muestran dispuestos a abandonar México para una nueva expedición planetaria. Nada nos revela mejor su joaquinismo fundamental. La evangelización profunda de México, sacramental, tiene menos importancia para ellos, eso es evidente, que el control lírico de la Nueva Edad extendida a todo el mundo.

Se lanzó al Pacifico

Su protector Cortés era el organizador de la expedición hacia China y fue en persona a Tehuantepec para acelerar los preparativos. Pero, tras seis meses de espera, los barcos previstos fallaron y hubo que renunciar al proyecto. Valencia y Motolinía volvieron entonces a México. Pero Coruña, no. Cuando por fin estuvieron listos los barcos se lanzó al Pacífico con otros dos religiosos. La expedición fue un desastre, las tripulaciones no sabían navegar con rumbo; hubo un motín a bordo y finalmente los barcos fueron arrastrados hacia la costa oeste de México. Al volver a pie a Tehuantepec, fray Martín, que sin embargo no olvidaba que era misionero, evangelizó a los indios de gran parte de la costa, principalmente en el actual estado de Colima.

En 1534 se embarca de nuevo en el Pacífico, esta vez con el mismo Cortés y de nuevo con otros dos religiosos. La expedición llegó hasta California y estuvo también llena de dificultades; el resultado no fue más que un nuevo descubrimiento geográfico. Fray Martín no volvería a Michoacán antes de 1536. Tras el capítulo de los franciscanos de ese mismo año, en el que se serenaron y decidieron consagrarse en adelante a la evangelización en profundidad de México, solamente. Es cierto que entonces estaban sometidos a la emulación de los dominicos que habían llegado a Oaxaca en 1529 y enseguida a la de los agustinos, llamados a Michoacán por Vasco de Quiroga en 1537.

Una discutida «posición preeminente»

En torno a 1541, fray Martín participa en la reconquista cristiana de la Nueva Galicia, al norte de lo que era México, donde se habían sublevado los indios. Pero, después, se consagra sobre todo, además de a sus labores de guardián del convento franciscano de Tzintzuntzan que había fundado, a la redacción de su crónica etnográfica, la Relación de Michoacán. El virrey Antonio de Mendoza, la primera vez que fue a Michoacán, en 1539, le animó mucho a redactar esta obra, que trata sobre las «Ceremonias, ritos, población y gobierno» de los antiguos tarascos. Cuando estuvo terminada, hacia 1549, fray Martín se la dedicó. En realidad, más que una redacción, es una reunión de los testimonios que obtuvo de los indios ancianos, cuyo «estilo de expresión» no quiso cambiar.

Georges Baudot se preocupa mucho por demostrar que esta Relación es auténticamente de fray Martín (nos ha llegado sin firmar). No es necesario pues la evidencia es grande y lo había afirmado ya a principios del siglo XIX el bibliógrafo mexicano Beristain en su Biblioteca hispano-americana septentrional[128], cosa que Baudot ignora.

Decidido a exaltar la consideración que los «Doce apóstoles» mostraban por el paganismo precolombino, Baudot da a este texto una importancia excesiva. El historiador de Michoacán, Ruiz, buen conocedor del mundo tarasco y de su lengua, subraya todos los defectos[128]. Quizá exagere también y se refiera a una edición particularmente defectuosa.

Fray Juan se pone a trabajar

Pero la evangelización franciscana de Michoacán no se limita al trabajo bastante superficial e intermitente de fray Martín. Junto a él, metido hasta el fondo, trabaja fray Juan de San Miguel, cuyo nombre ya hemos citado en la biografía de Vasco de Quiroga. En primer lugar, fray Juan labra hondamente la Sierra Madre, hoy de Apatzingán, el extremo oeste de Michoacán. Hasta las nieves perpetuas del Tancítaro (3.845 metros de altitud), atravesando tierras pobladas por «leones y tigres» (pumas y jaguares). Asimismo, siembra la Buena Nueva en las llanuras de la Terra Cálida. En todas partes, escribe La Rea, «funda pueblos y ciudades, dividiéndolos en calles, plazas y edificios, eligiendo los emplazamientos para que se conserven durante mucho tiempo. Ordena que se reúna a los niños para la catequesis y escoge las mejores voces para cantar en las capillas, también los músicos para sus fiestas, entre ellos los que son capaces de tocar el órgano».

Cuando Fray Juan llegó al emplazamiento de Uruapan, hoy una ciudad de más de 100.000 habitantes, percibió inmediatamente que aquel paraje fecundo y amable era bueno para la fundación de una bella ciudad. La fundó escogiendo el mejor sitio. Entregó a cada indio su terreno, encargándoles que construyeran allí sus casas con huertas. Hizo plantar todos los árboles frutales, desde el banano al naranjo, al mamey, al chicozapote y a diferentes variedades de limonero. Asegurándose de que todas las casas tuvieran agua para cultivar verduras. «En una disposición tan bella que todo el pueblo parecía flamenco, cubierto de árboles frutales que se alzaban al cielo». Un historiador reciente, Rodríguez Pazos, aún dice que en Uruapan se manifestaba «la mejor disposición que habría podido trazar la aristocracia romana».

Coros y escuelas

Después de haber construido el pueblo, levantado la iglesia, organizado el

hospital, fray Juan, apunta el cronista La Rea, «hacía en cada barrio una fiesta en torno a una capilla en la que se guardaba el retablo de un santo. De esta manera todas las noches, los habitantes de cada barrio, después de la oración de la tarde, se reunían para cantar el catecismo. Así el pueblo parecía un coro de religiosos. Y como cada capilla estaba situada al final de una calle, se miraban unas a otras, dando una gran belleza al conjunto, cada una con sus ornamentos y su órgano, excepto una que no tenía. (...) Asistía él mismo a los exámenes de catecismo e instituía las autoridades necesarias, desde el alcalde hasta los agentes del orden. Todos los sacerdotes de Michoacán siguieron pronto su ejemplo». Pero él solo, fray Juan, fundó en Michoacán cuarenta de estos pueblos. Le imitaron particularmente los agustinos, que hicieron de su Tiripetio otro Uruapan, magnífico, gracias a la colaboración de maestros albañiles que llevaron a México.

Desde entonces los franciscanos, finalizadas sus correrías iniciales, también fundan por todo el resto de México donde están presentes. Al menos fundan conventos, que convierten en verdaderos centros de cristianización. Cada convento tiene su escuela, incluso escuelas dobles, de importancia considerable. Una escuela exterior para los hijos del pueblo, acogidos todos los días como externos. Y una escuela dentro del convento, para los hijos de los indios principales, acogidos como internos. «Hay tantos indios a los que se enseña, escribía en 1540 Motolinía, que en algunos monasterios hay 300, 400, 600 y hasta 1.000 alumnos»[129]. Después estas cifras fueron también válidas contando solo los internos, como afirma cincuenta años más tarde Jerónimo de Mendieta: «Los niños allí reunidos (en los internados) eran 600, 800 o 1.000, los ancianos les cuidaban les daban de comer lo que sus madres les llevaban, se ocupaban de su ropa y de las demás cosas que necesitaban»[130].

Niños indios apóstoles

A veces, como también indica Mendieta, solo había una escuela interior. Entonces todos los niños indios, tanto los plebeyos como los de los indios principales, recibían la misma educación: doctrina cristiana, lectura y escritura, música, urbanidad y educación cívica. Principalmente gracias al manual de

Doctrina cristiana y buena educación que el obispo franciscano Zumárraga había mandado imprimir en Sevilla en 1532. Y, para los mismos alumnos, gracias a los abecedarios o a los catecismos alfabetizadores, o a los catecismos explicados, impresos o manuscritos, que los misioneros creaban en todas las lenguas indígenas. Por lo que respecta a los franciscanos, se trataba, por supuesto, de la lengua azteca. Gracias a la Doctrina cristiana en lengua mexicana (azteca) de su hermano lego Pedro de Gante, que había llegado a México con otros dos hermanos flamencos antes de los «Doce apóstoles». Y que había creado, ya en 1523, la primera escuela de México para los jóvenes indios, en Texcoco. Cuando solo había una escuela, interior, era frecuente que los hijos del pueblo accedieran luego a la dirección de las comunidades indias. Cosa que no se habría producido jamás en las sociedades indígenas.

Muchas veces estos niños indios eran verdaderos apóstoles. Como en el Perú. Pedro de Gante escribe a Felipe II en 1558: «A las ocho los indios se entrenan en la predicación para ver quién será el más capacitado para ir a predicar en los pueblos (...); y durante toda la semana los más hábiles y los más iluminados en las cosas de Dios estudiaban lo que iban a predicar y enseñar en los pueblos los domingos o las fiestas de guardar; los sábados sus compañeros les enviaban, de dos en dos, a predicar». Mendieta nos lo confirma a finales del siglo XVI: «No solo decían (en los pueblos) lo que les habían enseñado los religiosos, sino que añadían mucho más, refutando con razones vivas que habían elaborado, emitiendo su reprobación de los errores, ritos e idolatrías de sus padres, declarándoles su fe en un solo Dios».

Ya entonces el audiovisual

Muchos colegios, por ejemplo alrededor de Puebla, enseñaban también «artes mecánicas», oficios, principalmente oficios artísticos, agricultura, arboricultura, ganadería, riego, traída de aguas. El modelo de estas escuelas técnicas también era una escuela fundada por el franciscano Pedro de Gante en 1525, esta vez en San José de México. Allí se enseñaba pintura, escultura, talla de piedra, carpintería y ebanistería, confección de vestidos, de zapatos, artesanía del hierro, etc... No había menos de 1.000 jóvenes de día y probablemente otros tanto

adultos en las clases nocturnas.

Uno de los antiguos alumnos de San José, que luego fue franciscano, Diego Valadés, indica que las paredes de las escuelas franciscanas de los conventos a menudo estaban decoradas con pinturas indiocristianas de Cristo, de la Virgen, de los santos, etc. que servían para enseñar. Mendieta lo confirma y todavía se pueden ver estas pinturas en algunos de los monasterios que se conservan; eso sí, agustinos. Principalmente en Tlayacapan (Morelos), Culhuacán (distrito federal), Epazoyucan y Tezontepec (Hidalgo). Pero Diego Valadés, que era del oficio, afirma de manera más formal que este método audiovisual (ya entonces) fue invención franciscana: «Fuimos nosotros los que descubrimos esta forma de hacerlo y la promovimos. (..) El éxito alcanzado por este medio. en la conversión de las almas, fue muy consolador»[131].

«Potencia artística» de la evangelización

Esto nos lleva a subrayar otro aspecto importante del testimonio franciscano en México: el admirable y abundante arte indiocristiano, demasiado desconocido. Al visitar México, muy a menudo no hacemos otra cosa más que entrar en el conformismo aztequizante del turismo internacional, que nos lleva de pirámide en pirámide, a unos sitios por otra parte frecuentemente reconstruidos (así en Monte Alban). Cuando, junto a ellos, por todas partes, resplandece esta «potencia artística» que fue uno de los rasgos principales de la conquista cristiana, según la fórmula del gran profesor de Princeton, Américo Castro (de origen judeo-español)[132]. Por todas partes encontramos testimonios de esta «prodigiosa arquitectura», siempre en términos de Américo Castro, que hacen de muchas regiones iberoamericanas «las más bellas del continente». Los americanos del Norte no cometen el mismo error que nosotros: lo poco que tienen de estos testimonios, por ejemplo en Arizona y en California, lo conservan con «cuidado y ternura»[132]. Como la encantadora misión de reconstrucción franciscana en San Javier del Bac, cerca de Tucson (Arizona). Los ingleses cultos tampoco se dejan engañar por la subcultura del turismo de masas. Arnold Toynbee, en su libro de síntesis, La Religión vista por un historiador, nos transmite la admiración que sintió cuando visitó en 1933 los

monumentos del arte indiocristiano que se encuentran amontonados en las proximidades de Puebla. Aunque protestante personalmente, no duda en ver allí el modelo mundial de la feliz y acertada fusión de dos civilizaciones.

Los indios, que son los primeros interesados, tampoco caen en la trampa de la excitación aztequista que saca tanto dinero al turismo. Toynbee (en una época de México sin embargo muy laicista y aztequizante) fue testigo de los «celosos cuidados» que prodigan a las «obras (de arte) magníficas», «alegres», de sus antepasados recién convertidos al cristianismo, cuando empezaban a dejar de verse «sumergidos en la siniestra salvajada de la influencia azteca»[133].

«Una demostración imborrable»

En México, ha habido que esperar a la financiación de la fundación judeo-americana Guggenheim, hace menos de veinte años, para que apareciera la primera descripción y el primer catálogo del espléndido arte indiocristiano. Fue en 1978, el Arte indiocristiano (del siglo XVI) de un profesor de la Escuela nacional mexicana de museografía, Constantino Reyes Valerio. Tras cinco años de investigaciones con sus alumnos, posibilitadas por la financiación americana de la que hemos hablado, estuvo en condiciones de presentar ante sus lectores el testimonio, aún parcial, del «movimiento artístico que es la demostración imborrable de ese nuevo rostro y ese nuevo corazón que adquirió el indio»[134], en palabras suyas. Para ello tuvo que realizar una amplia prospección que llegaba hasta muchos «pueblos prácticamente olvidados», en «innumerables y fatigosos viajes en busca de la obra de arte escondida». También tuvo que separar las obras antiguas de las construcciones que se habían añadido, o retirar el revocado o encalado con que se habían cubierto. El primer balance que presentó pone en evidencia que la «demostración» a la que se refería tenía una importancia considerable: más de 120 monumentos cristianos inventariados con iconografía de antecedentes prehispánicos y decenas de miles de metros cuadrados de pintura. De manera que muchas regiones mexicanas, sobre todo alrededor de México, Cuernavaca, Tlaxcala, Puebla, Pachuca y Oaxaca, tienen más riqueza renacentista, aquí en el sentido propio de la palabra, que muchas regiones de Europa.

Sin embargo, si bien el arte indiocristiano es dominico y agustino (el más perfecto), en su mayoría es franciscano. Y en los conventos franciscanos encontramos los ejemplos más típicos de la estrecha colaboración que reunió a religiosos e indios. Como escribe Reyes Valerio, desde la primera mitad del siglo XVI «el religioso y el indio crearon (juntos) un campo de acción cultural completamente activo. Entre ellos se dio una comunicación intensa, en la que cada uno aportaba una parte de su propia vida, (...) a través de la educación y del afecto». «En este arte simbiótico se manifestaron los antecedentes de las dos culturas, la prehispánica (...) y la española (...), que se fusionaron dando lugar al nacimiento de una obra luminosa». Así «el arte indiocristiano fue un medio de integración religioso-cultural del hombre (indio) en su nuevo medio, en sus ideas, como lo había sido el arte greco-romano, el arte románico y el arte gótico»[134]. Pues el arte indiocristiano, tanto en su escultura como en su pintura, es auténticamente indio. Sus parajes son «los mismos en los que se celebraba el gran culto prehispánico». Además «el artista indio fue el autor de la mayor parte de sus obras» y abundan los «motivos de origen prehispánico»[134].

Panteón del arte indiocristiano

Un modelo de todo esto es el convento franciscano de Tecamachalco, en esta región de Puebla cuyos monumentos indiocristianos cautivaron a Arnold Toynbee. En él se pueden ver las mayores y más bellas pinturas indiocristianas, descritas por primera vez en 1964 por el mismo Reyes Valerio. En las bóvedas aparece la gran escena, en azul, ocre y rojo, «Dios y los veinticuatro ancianos». Y otras, como una bella imagen del Juicio Final inspirada en el Apocalipsis, o San Juan devorando el Libro, o Cristo con los Evangelios iluminados en las manos. Todo ello en unos grandes medallones ovalados o redondos, encuadrados por las nervaduras arquitectónicas, a su vez decoradas. Los rostros, en ocasiones barbudos a la europea, están maravillosamente dibujados, los movimientos y los pliegues de la ropa están bien perfilados, en los fondos aparecen diferentes motivos: tiaras, arpas, animales simbólicos de los Apóstoles. En las paredes, otras pinturas policromadas en azul, verde y ocre, reflejan un cactus, un maguey (pita) y unos chalchihuites, cabujones en forma de círculo simple, doble o triple, que en la simbología prehispánica representaban la idea de precioso. Estas

últimas pinturas no se descubrieron hasta 1977.

Además de su belleza y de lo que significan como simbiosis de las culturas cristiana y precolombina, todas las pinturas de Tecamachalco tienen un interés histórico de primer orden. En efecto, se ha podido encontrar al autor y fechar gracias a los Anales del lugar: son obra de un pintor indio al que los franciscanos habían llamado Jean Gerson, nombre muy cristiano, y datan de 1562. Así se confirma la cultura de los frailes: el verdadero Jean Gerson era un gran predicador y teólogo francés que dominó la vida de la Iglesia a principios del siglo XV y que fue, en México, uno de los maestros de Vasco de Quiroga, como ya hemos señalado.

Por otra parte, estas pinturas se realizaron sobre un material específicamente indio, el papel de amate, hecho con corteza de árbol o de pita. Y el convento franciscano de Tecamachalco presenta otras muchas firmas indias, como la escultura del águila con el símbolo azteca de la «guerra sagrada» en el pico, el de los sacrificios humanos, que aparece en la base del campanario, cosa que no deja de ser un tanto sorprendente. Además, en la parte inferior, jeroglíficos aztecas indican las fechas de 1589 y 1591.

Constelación de obras de arte

Pero Tecamachalco, panteón franciscano del arte indiocristiano, no es ni mucho menos único. Solo en la provincia de Puebla, donde está situado, está rodeado de una constelación de otros importantes conventos franciscanos convertidos en obras de arte. El convento de Huaquechula también muestra con la misma claridad la colaboración de los frailes franciscanos y los indios. En este caso, se pensó que las esculturas se podían atribuir a un franciscano, Juan de Alameda. Pero este tuvo, sin duda, muchos colaboradores indios. La iglesia presenta dos pórticos magníficos, ambos esculpidos en su totalidad. El pórtico principal, con una bóveda perfecta rodeada de pilastras y protegido por un tejadillo también esculpido, está cubierto de relieves que no dejan ningún espacio libre, con escudos heráldicos sostenidos por ángeles de grandes alas. Arriba, en una hornacina, aparece una escultura de San Martín a caballo, con cierto sabor primitivo, como el resto de los relieves, pero esculpido por otra mano. En el

pórtico lateral en forma de arco carpanel, está representada, sobre dos grandes imágenes en piedra de San Pedro y San Pablo vestidos de humanistas del Renacimiento, una gran escena del juicio final con ángeles tocando grandes trompetas. El estilo es mucho menos primitivo, sobre todo por lo que respecta a las finísimas alas de los ángeles. Queda constancia de la colaboración de escultores indios en la zona de clausura del convento, donde se puede ver en muchas piedras nombres de hombres y de pueblos en lengua azteca asociados a algunos dibujos.

Otro convento franciscano de la región de Puebla, el de Calpan, posee una capilla adornada con una rica y amplia escultura del juicio final en el que destacan, a los lados del Juez apocalíptico, una bellísima Virgen arrodillada y un Cristo postrado bajo el peso de la cruz. Otra capilla, completamente decorada, presenta tres imágenes, una de la Inmaculada, una de la Anunciación y otra, patética, de Nuestra Señora de los Siete Dolores, con siete grandes puñales clavados en el corazón.

Una aztequización particular

En el convento franciscano de Cuauhtinchán, más cerca de Tecamachalco, volvemos a encontrar la pintura que hace de este último una maravilla: en él se ve una escena de la Anunciación en la que la Virgen está flanqueada por un águila y un tigre, figuras eminentemente aztecas. En el vecino convento franciscano de Tecali, es la puerta de entrada en el claustro la que está adornada con esculturas que manifiestan hasta dónde llegó la simbiosis de lo cristiano y lo precolombino: la figura del Sol, el Sol en movimiento de la simbología religiosa azteca, aparece aquí encima de un escudo heráldico europeo. En el convento franciscano de Acatzingo, en la misma región, es la pila bautismal la que está decorada con una zarpa de tigre y unas garras de águila, símbolos religiosos aztecas.

La familiaridad cristiano-precolombina es tan natural en los conventos franciscanos que, algo más lejos, el de Tula (actualmente en el estado de Hidalgo), muestra en una de las paredes de la iglesia una escultura del juego de pelota azteca. Pero hay más: en casi todos los escudos heráldicos franciscanos,

rodeados de su cordón, que aparecen en los conventos de la orden en México, figura, a menudo exclusivo y repetido, el símbolo fundamental azteca del «agua preciosa» (la sangre) que se consideraba que alimentaba al Sol[135]. Sobre todo en Calpan, Tecali, Huejotzingo y Apasco. No encontramos nada parecido en los conventos dominicos y agustinos.

En pocas palabras, los conventos franciscanos son a la vez un gran testimonio de la «potencia artística» de la primera evangelización, demasiado desconocida, y de una aztequización que no ofrece dudas. Una aztequización particular que excede la necesaria y fraternal simbiosis o la recapitulación justa de un Testamento autóctono legítimo.

La gran aspiración

De este exceso, de esta aztequización, da testimonio también, en la misma época, el colegio superior que los franciscanos reservan a los jóvenes indios en Tlatelolco, a las afueras del México de entonces. Habiendo empezado a funcionar parcialmente desde 1533, sería oficialmente inaugurado y alcanzaría su pleno desarrollo en 1536. Estas fechas son importantes ya que la creación del colegio superior de Tlatelolco coincide con el abandono de la tentativa de traspaso de la Nueva Edad joaquinita a China (1533) y con el capítulo franciscano de 1536 que decide emprender un trabajo en profundidad en México. Dando a la nueva provincia franciscana de México el nombre de provincia del Santo Evangelio, que había sido hasta 1517 el nombre de la provincia joaquinita de San Gabriel de Extremadura. Lo que indicaba una renovada voluntad de filiación. Desde entonces esta aspiración de encarnar la Nueva Edad en el Nuevo Mundo indio, se traduciría en el intento de mantener lo más posible este Nuevo Mundo indio en su individualidad separada, fuertemente aztequizada. El Colegio superior de Tlatelolco reuniría los medios necesarios.

Como primer medio, el colegio dispensaría una formación estrictamente azteco-religiosa. Sus dos lenguas oficiales serían el náhuatl, la lengua azteca, y el latín. El español queda apartado. Así frailes y jóvenes aztecas se mantendrían encerrados en sí mismos, en comunicación directa, interceptando cualquier comunicación posible entre los quince siglos de Babilonia eclesial y el presente

colonial.

En segundo lugar, la familiaridad que se vivía así en común, en el náhuatl, permitiría a los religiosos profundizar en sus conocimientos de la lengua, la cultura y la religión azteca. El hecho de que los alumnos indios se escogieran exclusivamente en las filas de las familias nobles indias, que habían asumido importantes responsabilidades en el mundo prehispánico, daría a este aprendizaje de los religiosos a través de sus alumnos, en la aztequización, toda la riqueza deseable.

Como tercer medio, este enriquecimiento recíproco, siempre hacia dentro, se transformaría en sacerdocio. El objetivo del colegio es preparar a los alumnos para convertirse en los sacerdotes del futuro clero indígena. Sacerdotes formados en un marco estrictamente franciscano joaquinita, sin intromisión de la Iglesia secular y jerárquica fuera de la necesaria ceremonia de la ordenación. La Nueva Edad se aseguraría así la fidelidad de los cuadros de la nueva Iglesia.

El cuarto medio consistiría en que para que todo ese programa se realizara en familia y con continuidad, se escogería un lugar y un tipo de vida que recordara a los alumnos indios nobles, en lo posible, la formación que habían recibido sus padres en el seminario políticoreligioso de la élite azteca: el Calmécac.

El fracaso

En principio todo parecía favorable para el éxito de ese proyecto que tendría tantas consecuencias. El lugar elegido para establecer el colegio, Tlatelolco, había sido el mismo del famoso Calmécac de la preconquista, donde se había formado el último emperador propiamente azteca, Cuauhtémoc. Se imitó especialmente el «estilo de educar a los alumnos» practicado en aquel Calmécac, en un internado riguroso. Allí los alumnos tenían los mejores profesores, en especial toda la pléyade de etnógrafos y lingüistas franciscanos: Olmos, Las Navas, Sahagún, Bazas, Molina, Gaona y Gilbert. Los estudios comprendían, además de náhuatl y latín, retórica, lógica, filosofía (aristotélica), aritmética, geometría, astronomía, música, Sagrada Escritura e iniciación a la teología. El segundo medio previsto, el de los alumnos que enseñaban a los profesores la

cultura y religión azteca, dio de sí todo lo que se podía esperar, gracias al genio de Sahagún, como más adelante veremos.

Pero todo lo demás, incluyendo el colegio, fue un fracaso total. En 1546, diez años después de abrirlo, los franciscanos abandonaron el colegio cediéndolo a la Corona. Y de allí no salió ningún sacerdote. Los franciscanos volverían en 1570, pero la institución no sería más que la sombra de sí misma, acabando en simple escuela elemental antes de desaparecer del todo.

La esterilidad sacerdotal india

Por primera vez se verificaba el fracaso automático de los colegiosseminarios solo para indios, aunque estos fueran escogidos entre la élite. Fracaso que, como hemos visto, se repetiría en el Perú cuando Santo Toribio y los jesuitas lo intentaron. Vasco de Quiroga no cometió este error: insistió en reunir alumnos indios y alumnos españoles, lo que permitió que su Colegio de San Nicolás fuera fecundo hasta nuestros días. Excepto por lo que respecta a los sacerdotes indios, puesto que no obtuvo ninguno. Esto solo lo consiguieron los jesuitas y los seculares, y en muy pequeñas dosis. Pero siempre en colegios o seminarios en los que los indios se sentaban junto a los españoles. Como en el noviciado que tenían los jesuitas en Tepotzotlán, no lejos de Tlatelolco, en el que se ordenaron los indios que luego servirían en las misiones otomíes. Y, como hemos visto, en su colegio de Pátzcuaro, los mismos jesuitas condujeron al sacerdocio al último descendiente de los reyes tarascos. En 1697, se abrió en México un «Seminario conciliar» en el que, de las dieciséis becas concedidas inicialmente, cuatro se reservarían a seminaristas indios. Pero se ignora si salieron de allí sacerdotes indígenas.

En el siglo XVIII un sacerdote o clérigo secular indio, nacido en Tlatelolco, solicitaría la reapertura del colegio, entonces vacío y en ruinas, pero no tuvo éxito. Un sacerdote secular indio de Tlaxcala propondría más tarde reunir a los sacerdotes y clérigos indios en una casa, para que vivieran allí, libres pero juntos, como los padres de San Felipe Neri, los oratorianos. Se estudió el proyecto, pero al final no se llegó a nada, ya que la Audiencia había juzgado que el número de sacerdotes y clérigos indios era demasiado reducido. A finales del

siglo XVIII, un sacerdote secular de las «reducciones» de los yaquis, al norte de México, condujo al sacerdocio a dos indios. Sin embargo, de los colegios solo para indios que los jesuitas multiplicaron en México, incluso reservados a hijos de caciques, no salió ningún sacerdote. Así del colegio de San Gregorio en México, del colegio de San Javier en Puebla, del colegio de San Felipe de Chihuahua o del colegio de indios de Tepotzotlán[136].

Preferían el matrimonio indio

La razón de la esterilidad del colegio de Tlatelolco, desvelada por Pedro Borges, nos aclara las causas de esta situación general. Esta razón consistía en que, a causa de la exigente sexualidad india (los «impulsos sensuales» de los que habla el testigo directo Sahagún), «los jóvenes indígenas preferían el matrimonio al celibato sacerdotal o simplemente religioso»[137]. Es más, preferían un matrimonio indio. Sobre todo, no con las jóvenes indígenas que los franciscanos habían comenzado a educar en los colegios detentados por su orden terciaria femenina española. Y que habían multiplicado a partir de 1529 en Texcoco, México, Otumba, Tepeapulco, Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Coyoacán. Ya que los franciscanos se vieron obligados a reconocer «la resistencia de los jóvenes educados por los franciscanos a casarse con unas mujeres como estas, educadas al estilo español, es decir, a las que tendrían que mantener ellos, en lugar de ser mantenidos por ellas»[137] como era el caso en la sociedad india. Esta actitud de los jóvenes indios fue tan absoluta y generalizada que los franciscanos tuvieron que cerrar todas sus escuelas femeninas. Esto se hizo también en torno a 1545. Tengamos en cuenta que no solo se oponía al sacerdocio indio una sexualidad exigente sino también las facilidades que ofrecía la servidumbre de la mujer en la sociedad indígena.

El relajo

Poco a poco, los esfuerzos franciscanos, tan enérgicos e innovadores, pero tan afectados por su visión impaciente y reductora, se convirtieron en sueño fracasado. Enredados en su aztequismo, también iban a perder la Misión. Hasta 1590 a causa de la «guerra de sangre y fuego» contra los chichimecas sublevados de la región de Zacatecas, la expansión misionera se vería limitada a las zonas próximas al antiguo imperio azteca y sometidas a su influencia. Ahí los franciscanos se mostraron generosos y afanosos, como era su costumbre. Su

custodia de Zacatecas, que contaba ya con seis sedes de guardianes en 1580, se vería reforzada por siete nuevos conventos creados uno tras otro hasta 1589 en las zonas próximas a la «frontera». Pero en cuanto se superaron los dominios aztecas el panorama cambió. Parecieron perder pie, alcanzados entre otras cosas por el relajo que les caracterizó.

Nada es más significativo que las constataciones que realiza el que hasta entonces fuera su gran amigo, que tenía también un hermano misionero franciscano al que los indios habían matado en 1586: el general y gobernador Rodrigo de Río. En la región de Durango, que ahora era la nueva «frontera», señala: «Los religiosos que han acudido desde su principio y los que tienen algunos monasterios son de la orden del señor San Francisco y los que ay son muy pocos y los más de los que ay están desgustosos». En la zona de las llanuras de esta región es aún peor: «Ay en esta parte tres monesterios del señor San Francisco y el que más religiosos tiene es de uno, dos o tres y estos están de tan mala gana que los prelados los sustentan con harto trabaxo. (...) Se ocupan de tan mala gana de la conbersión de los naturales que hazen poco fruto»[138]. Estas líneas están escritas en 1591.

Bloqueo en el aztequismo

En su informe al rey de España fechado en noviembre de 1592, el antiguo amigo de los franciscanos pone con precisión el dedo en la llaga: «Es necesario que V. M. mande que los religiosos del señor San Francisco que están en esta probinçia aprendan las lenguas de estos naturales porque avnque yo se lo he pedido no veo se pone el cuydado que conbenía». Y aún, con más claridad: «Una de las faltas mayores que ay en este reyno de V. M. de la Nueva Vizcaya es que en él no se han aplicado los religiosos de San Francisco a aprender las lenguas de los naturales y, como no la sabe ningún religioso, en la mexicana (azteca) les dicen la doctrina, y como los más de los naturales no entienden la mexicana, hazen muy poco efeto en la conbersión de los naturales»[138]. Por lo tanto, no solo hay ignorancia de lo que no es azteca sino un bloqueo deliberado en el aztequismo.

Rodrigo de Río, que como dicen los alemanes no era hombre que lanzara un fusil después de apuntar, a partir de entonces cambiaría su táctica. Llegaría a

realizar la conquista pacífica y cristiana de la Nueva Vizcaya, que le daría gloria, consiguiendo la colaboración de otros ya que los franciscanos se mostraban incorregibles (en 1597 el virrey Monterrey escribe al rey que, según le informaba Rodrigo, los franciscanos seguían sin estudiar las lenguas indígenas). Rodrigo llama en primer lugar a los jesuitas, que desarrollarían a partir de allí sus poderosas y excelentes misiones del norte de México. Él les ayudaría personalmente haciendo importantes donaciones al colegio que estos últimos fundaron en Durango. En 1591 recibió a los dos primeros jesuitas, «sujetos de ardiente celo, piedad y fervor a prueba de los trabajos más duros», nos dice el historiador jesuita Alegre.

Migración apostólica de los tlaxcaltecas

Más tarde llama a una colaboración completamente original, al menos por sus dimensiones. Una colaboración que, paradójicamente, muestra lo extendido que estaba el error en el que se encontraban inmersos los franciscanos, pero también la calidad excepcional de sus evangelizaciones precedentes. Esta colaboración, que sería decisiva en la pacificación cristiana del norte, es la de los indios tlaxcaltecas que tan bien habían formado los franciscanos de los años 1525-1540. Rodrigo del Río encamina hacia la «frontera», a partir de 1591, a una primera migración de 400 familias de tlaxcaltecas (345 parejas, 55 solteros y 187 niños). No temerían fundar allí pueblos cristianos, en plena zona de inseguridad. Pueblos constituidos en otros tantos focos de atracción pacífica. Pronto reforzados por otros muchos pueblos, ya que la migración apostólica de los tlaxcaltecas, imitados por los ópatas del noroeste y por los otomíes de la región de México, seguiría posteriormente incrementándose sin cesar.

Hasta llegar a constituir uno de los hechos importantes de la historia de la Misión en México. Sin que los franciscanos, sus padres en la fe, fueran los iniciadores (ellos mismos la emplearían a fondo a finales del siglo XVII y en el siglo XVIII). Así, poco a poco, con altibajos, se realizaría la sedentarización de los indios guerreros del norte, su integración en una cultura más avanzada, pero auténticamente india. En la cristianización, ahora animada por los jesuitas que supieron abrirse a todos los pueblos indios y tener presentes todos los objetivos.

Mientras que los franciscanos trabajando sin ganas demostraron su esterilidad, ellos obtuvieron resultados considerables. El gobernador señala por ejemplo que en el Sinaloa «en menos de dos años han bautizado a casi una tercera parte de los indios» que allí viven. Rodrigo de Río había tenido la idea, transmitida al arzobispo de México, de recurrir a los tlaxcaltecas ya en 1584, cuando no era más que un conquistador, un centurión salido de la tropa (había empezado como simple soldado).

Trabajo acelerado

Entonces los franciscanos se vieron bloqueados de todas las maneras. Por lo que respecta al bautismo de los indios, se negaron a aplicar las normas que indicaban la necesidad de catequización previa al bautismo, dictadas a partir de 1539 por los obispos mexicanos a instancias de Roma. Y que Vasco de Quiroga aplicó en su diócesis de Michoacán, como hemos visto, con un auténtico catecumenado. De nuevo empujados por su impaciencia por la Nueva Edad, continuaron bautizando en masa, de manera totalmente ilícita, en todo momento, tras una rápida iniciación individual a la doctrina cristiana, cuya descripción dio Motolinía[139]. Pero no como les reprochan historiadores de gran autoridad como Beltrán de Heredia, Lewis Hanke y Marcel Bataillon, mediante aspersión a ciegas con el hisopo. De todas maneras, se estaba forzando la marcha y los engranajes no estaban debidamente encajados.

En la «Hora de Dios» inicial, se habían visto empujados por la insistencia de los mismos indios, por «la afluencia tumultuosa de los indios que reclamaban el bautismo», como señala Claudio Ceccherelli[140]. Y continúa: «Los indios no cesan de importunarles con súplicas, ruegos y lágrimas para que no se les prive de un bien tan grande, alegando que para recibir el bautismo han caminado durante largas jornadas, hecho grandes sacrificios y afrontado grandes peligros». Esto sucedería hasta poco después de 1539.

Pero más tarde, los franciscanos podían haber obedecido las exhortaciones romanas y episcopales de no bautizar más que de acuerdo con las exigencias respecto a la instrucción y el ritual, con toda solemnidad y solamente en Pascua y Pentecostés. Cosa que no hicieron. A pesar de que cuando la presión de los

indios dejó de ser tan grande sus hazañas se redujeron en la misma medida. Y sin que, por lo demás, se les aplicara ninguna sanción. Ya que seguían envueltos en la aureola de la gloria de las increíbles gestas de su primera evangelización. Para la que reclamaban más de seis millones de bautismos administrados con sus manos, como señala su historiador, Mendieta, de acuerdo con las cuentas meticulosas que llevaba Motolinía, que llegó a esa cifra en 1540. Pero si bien los obispos no lo sancionaron, no dejaron de pensar en ello. Sobre todo en la necesidad de reemplazar a los frailes de la Nueva Edad por sacerdotes seculares más obedientes. Hacia 1630, en su plaza fuerte de la diócesis de Puebla, se entregaron así unas 70 parroquias a sacerdotes seculares.

«Echar agua por la cabeza a todos»

Sin embargo, los obispos reaccionaron en los casos más flagrantes de transgresión. Por ejemplo, Vasco de Quiroga abrió un proceso en 1559 el franciscano Gilbert por la publicación de sus obras de pastoral tarasca. Evidentemente, en esto no había ningún oscurantismo anti indio, como deja creer Baudot. Sino defensa de la disciplina eclesiástica, sobre todo en lo concerniente al bautismo. Ya que nuestro joaquinita, cosa que Baudot no señala, traducía tranquilamente bautismo, en una fecha tan tardía, por una larga palabra tarasca (que vamos a ahorrarles), cuyo significado era: «echar agua por la cabeza a todos»[141].

La oposición de los franciscanos a los obispos y al clero secular, estrictamente en la línea joaquinita, se manifestaría aún con más claridad a propósito del diezmo. Las cédulas reales y los obispos contaban con exigir a los indios, como a los demás católicos, este diezmo, para costear los gastos del culto. La oposición de los franciscanos a este establecimiento del diezmo fue extremadamente violenta. Principalmente a través de una carta que dirige Motolinía a Carlos V el 15 de mayo de 1550. El argumento principal de la carta era que el diezmo habría perpetrado un atentado intolerable contra la pobreza de los indios. Pero este argumento no es muy convincente. En primer lugar, como ha escrito el premio Nobel Octavio Paz, buen conocedor de la historia de su país, México: «Desde la segunda mitad del siglo XVI, la Nueva España fue una sociedad estable, pacífica

y próspera».

«Que no haya obispos»

Además, si se lleva el análisis un poco más lejos, se puede uno dar cuenta de que la oposición al diezmo por parte de los franciscanos respondía a otras dos razones fundamentales y complementarias. En primer lugar, el diezmo interferiría en las rentas que los franciscanos conseguían directamente de los indios a través de limosnas y de los servicios que exigían, también en nombre del mantenimiento del culto. Los franciscanos lo hacían mediante otro bloqueo. Como señalaría brillantemente en el siglo XVII el obispo Palafox, antiguo miembro del Consejo de Indias y visitador general de Nueva España, en sus Cartas reservadas[142] al rey de 1640. Ya que su regla prohibía a las comunidades de «espirituales» joaquinitas la posesión de cualquier propiedad. No era igual en el caso de los dominicos, los agustinos y los jesuitas, que se construyeron (sobre todo los dos últimos) inmensos patrimonios de bienes raíces o de rentas. Cuyos ingresos les proporcionaban el sustento —y les permitían hacer grandes limosnas — sin tener que recurrir a la contribución de los indios. Por lo tanto el diezmo quitaría a los franciscanos, y solo a ellos, el pan de la boca, por frugal que fuera. Al menos el pan que ellos mismos conseguían a su manera.

La segunda razón era que el diezmo atentaría, en este caso realmente, contra la Edad Nueva, a la que llevaría a la tumba. Ya que, con una financiación regular, establecería los cimientos inquebrantables de la vuelta al poder total del clero secular y del episcopado, La Babilonia que debía destruirse, según Joaquín de Fiore. Así la carta de Motolinía arremetía claramente contra los obispos.

Estos comprendieron el mensaje que se les estaba enviando. El arzobispo Montufar —dominico— escribió en 1558 al rey: «El deseo de los religiosos (de hecho, sobre todo de los franciscanos) es que no haya sacerdotes seculares, que toda nuestra nueva Iglesia esté en su poder. Y de esta manera, como me indica un importante religiosos, fray Diego de Olarte (franciscano íntimo colaborador de Motolinía) que lo había hablado con ellos unos días antes: que no haya obispos. Por el contrario que cada superior o prior tenga plenos poderes en sus conventos y que los obispos solo intervengan para celebrar los actos

pontificios».

A partir de aquel momento los franciscanos joaquinitas, marcados por sus fracasos, marginados, desobedientes y cada vez menos útiles para la misión, además de ser vengativos y perseguir claramente la destrucción de la Iglesia jerárquica, se prestaban a la represión. Su actitud era tan sorprendente que los arzobispos mexicanos del siglo XVI dejaron como recuerdo el de una «trilogía de algo nivel» (Á. Huerga). La epopeya de los «espirituales» pronto sería un fracaso.

Otro efecto perverso

Además, el prestigio de los franciscanos había seguido el camino inverso al de sus pretensiones. Apuntaban a lo más alto y tendían a lo más bajo. Ya que su relajo, el abandono de su pobreza original y de su humildad cada vez eran más evidentes. Sus magníficos conventos, panteones del arte indiocristiano, ponían en evidencia su enriquecimiento. Estos conventos, en su magnificencia, necesariamente se habían convertido en residencias de poca humildad y frugalidad. En todo caso, ya no eran el asilo de apóstoles descalzos, realmente mendicantes. Uno de los franciscanos, que a hora era obispo de Nueva Galicia, Pedro de Ayala, a partir de los años 1560 se opuso a la proliferación de conventos suntuosos en su diócesis. Sin embargo, continuaron y continuarían aún más su construcción, hasta principios del siglo XVII, con una obstinación que hacía desaparecer el límite entre la gloria de Dios y la ostentación personal. Y todo ello corría por cuenta de los indios, por efecto perverso de esta regla de no posesión de la que hemos hablado.

Esta regla alimentaba otro efecto perverso que el obispo Palafox pondría también en evidencia en sus Cartas reservadas[142]. Los dominicos, los agustinos y los jesuitas, cuyas comunidades podían poseer, retenían a cada religioso la parte de sus ingresos necesaria para la construcción del patrimonio comunitario. Por el contrario, en el caso de los franciscanos, todos los ingresos, como no se podían invertir, quedaban en manos de cada uno de los religiosos. Por lo tanto, como dice Palafox, cantidades importantes solo servían «para la comodidad y el uso de los religiosos particulares» y llevaban como consecuencia, moralmente, a «la

ruina de su Instituto».

El obispo cita el caso, en su diócesis de Puebla, de comunidades de franciscanos que disponían para sus miembros de 22.000 pesos anuales lo que era más que los 20.000 del sueldo pagado anualmente al virrey por la corona. Con esto debían afrontar gastos, sobre todo para su mantenimiento, que reducían el saldo neto de estos ingresos. Pero Palafox calcula los gastos, cuando las doctrinas están atendidas por sacerdotes seculares, en solo 6.000 pesos. De ahí surgía, como todo el mundo sabía, y lo indica Robert Ricard, el hecho de que frailes de pobreza joaquinita colgaran los hábitos y volvieran a España habiendo hecho fortuna.

«La mayor mancilla»

Palafox podía resumir esta información confidencial que dirigía al rey, como balance de México: «De las tres Religiones (franciscanos, agustinos y dominicos) a la que se debe tener la mayor mancilla es la de nuestro Padre Seráfico San Francisco. No solo porque estas granjerías son sumamente contrarias a aquel purísimo espíritu y a la pobreza de su Sagrado Instituto, sino porque esa misma profesión les ha sido motivo de mayor daño». Y a continuación el obispo explicaba los efectos perversos de la regla de los espirituales a los que nos hemos referido.

Palafox, como persona y como gestor, era extremadamente exigente, inflexible. Sus altercados con casi todos fueron tan célebres como sus fundaciones: su seminario, su biblioteca y la catedral que terminó —la más bella de América—, tres orgullos de Puebla. ¿Quizá exageraba? No parece, ya que se muestra sinceramente admirador de la pobreza franciscana en los religiosos de la nueva reforma de la orden de San Francisco, los de la observancia más estricta, los descalzos de San Pedro de Alcántara. A los que clasifica entre las órdenes y congregaciones más respetables y útiles, junto con los mercedarios, los jesuitas y los carmelitas descalzos. Y además se preocupa de precisar que, en las órdenes relajadas, hay «hombres muy virtuosos que lloran su perdición y desean vivamente que se remedie».

Además, demasiados hechos confirman este juicio. No solamente aquellos a los que nos hemos referido ya, sino también el que revela en 1978 Reyes Valerio, que, como hemos visto, no es precisamente enemigo de los franciscanos. Reyes ha encontrado en los archivos, fragmentos de un proceso que los artistas indios del arte indiocristiano hicieron al fraile franciscano Juan de Torquemada, que sería uno de los más célebres cronistas de la orden «espiritual». Este proceso es de 1601. Por él sabemos que el religioso, por entonces guardián del convento de Tlatelolco, se negaba a pagar el trabajo realizado por los artistas en las iglesias de Tlatelolco, Xochimilco, Oaxaca y Michoacán (Pátzcuaro). Excepto en forma de obsequios simbólicos. Y que, además, les obligaba a trabajar los domingos y días de fiesta. Incluso que el capataz de estos no menos de treinta y dos artistas, por haberse negado a acudir al trabajo en estas condiciones, recibió en público, en la iglesia de Tlatelolco, una terrible flagelación propinada con las cuerdas del hábito del religioso sobre la cabeza. El indio que había resultado gravemente herido tuvo que guardar cama, creyendo ver el final de sus días. No se ha encontrado la defensa de Torquemada, ni la sentencia con la que terminó el proceso, hecho por orden del virrey. Sin embargo, ahí están los numerosos testimonios, que concuerdan[143].

Complot abierto

Solo faltaban unas imprudencias de última hora para que la epopeya «espiritual» inicial terminara en un fracaso también en lo que quedaba de admirable y positivo: los grandes avances lingüísticos y crónicas etnográficas de Gante, Molina, Olmos, Las Navas, Motolinía Y Sahagún. Pero pronto lo consiguieron ya que entre los años 1560 y 1575, dieron razones para sospechar que el separatismo joaquinita se transformaba en un complot abierto, cuyo objetivo era conseguir la independencia de un México teocrático indiocriollo, separándolo de la metrópoli. Nos hemos referido en pocas palabras, en la biografía de Vasco de Quiroga, al intento de golpe de Estado de Martín Cortés, hijo del conquistador, en 1565. Como escribe Baudot, fue «el primer intento serio de sacudir la tutela de España sobre México».

Los franciscanos joaquinitas, ligados estrechamente al conquistador, se habían

mantenido muy cerca de su hijo Martín, heredero del carisma de «Nuevo Moisés» como ellos habían llamado a su padre. Martín estaba por lo tanto diseñado para encarnar un nuevo y joaquinita «Reino de 1.000 años». Los conventos franciscanos del marquesado de Martín recibían donativos de este todos los años sobre todo el convento de Toluca, del que era guardián el joaquinita más avanzado, fray Jerónimo de Mendieta. Como al mismo tiempo los religiosos declaraban que el rey de España no tenía derechos legítimos sobre México y algunos juristas sostenían que la represión de la idolatría india no constituía razón suficiente para la presencia española, todo esto terminó por levantar las sospechas del Consejo de Indias. Más aún cuando, como hemos recordado, por la misma época en el Perú ponían de manifiesto pretensiones, intrigas, incluso conspiración, en la misma línea, guiadas por Las Casas. En México mismo hubo una «acusación, al parecer bastante seria» escribe el historiador franciscano Francisco Morales Valerio, de que Diego de Olarte, electo provincial franciscano en 1564 había sido implicado en la rebelión separatista de Martín Cortés. Hasta tal punto que Olarte fue desterrado a España en 1568.

Pero en los años 1570 hubo un intermedio, un período de bonanza, de nuevo gracias a un inquisidor de espíritu abierto, al que Felipe II había confiado una «visita» de control del Consejo de Indias. Quien, a continuación, al ser nombrado presidente, marcó un cambio liberal en la política americana de la Corona. Concretado en sus famosas ordenanzas de 1571-1573, las «Ordenanzas y provisiones de Ovando», de espíritu muy lascasiano. En ellas se recomendaba proseguir con los estudios etnográficos en los que habían sido pioneros los franciscanos de México. Pero Ovando murió en 1575. Y en 1576 de nuevo la Corona recibe una llamada de alerta: un sobrino del emperador azteca Moctezuma presenta oficialmente ante el Consejo de Indias la reclamación de sus derechos legítimos a la corona de México.

Por entonces se desarrollaba entre los franciscanos, cada vez más agitados en su separatismo, una corriente que predicaba abiertamente la restauración que así se reivindicaba. Esta corriente se atrevió a presentar ante el Concilio mexicano de 1585 una moción en la que se glorificaba al Estado tan «grande» y tan «logrado» de los Aztecas, que había alcanzado tal nivel de «gobierno» y de «prudencia económica» que hacía inútil al español. Y que bastarían los misioneros para cristianizado. Esto que nos desvela Borges, curiosamente Baudot no lo menciona. Por tanto, para Felipe II, algo se estaba tramando, obstinadamente.

La retaguardia americana

Ahora bien, en aquellos años de 1570, trascendentales para la historia de Europa y para la supervivencia del catolicismo, Felipe II no se podía permitir que su retaguardia americana se viera amenazada, aunque se tratara de ensoñaciones. En 1571 había tenido que hacer frente al peligro turco inminente y masivo: Lepanto. En los años siguientes la potencia marítima turca levantaba de nuevo la cabeza, después del mazazo: resistía eficazmente en Marea; en 1574 reconquistaba Túnez que había sido ocupada por el vencedor de Lepanto. En 1573 Venecia abandonaba la Liga Santa contra el Turco. El año anterior fue el «año dramático» de Francia, el de la Noche de San Bartolomé en la que los protestantes habían estado a punto de hacerse con el poder y de lanzar una gran operación por tierra y por mar contra los Países Bajos católicos y contra las comunicaciones de los españoles en el Atlántico, operación que había comenzado con el ataque organizado por Coligny contra Mons y Valenciennes. Esta política resurgiría rápidamente y desembocaría unos años más tarde en una importante campaña francesa y hugonote para hacerse con las Azores, en medio del Atlántico.

En 1575 estalla la bancarrota financiera en España. Felipe II necesita imperiosamente la plata americana. Pero además en Francia vuelve a aparecer el peligro, que no se había alejado. Tras una invasión de los reitres protestantes alemanes, el edicto de Baulieu, en 1576, entrega Francia a los hugonotes. Ese mismo año nace la Liga de los católicos franceses, a la que habrá que financiar, junto con el Papa, ya que los hugonotes reciben continuamente oro y soldados de las potencias protestantes: Inglaterra, Holanda, los príncipes protestantes alemanes e incluso Dinamarca. Por ello Felipe II llamará como primer ministro de su Imperio, que también es francés («borgoñón»), a un francés enérgico y de altas miras, el cardenal nacido en el Franco Condado, Antonio Perrenot de Granvela, «en quien se resume todo el siglo XVI».

Acabar con ello

Desde entonces Felipe II decide acabar con lo que alimenta las ensoñaciones y agitaciones americanas. El 22 de abril de 1577 ordena el embargo, confiscación e interdicto de publicación de los estudios Y crónicas orientadas a hacer revivir en los lectores los imperios precolombinos, «sus supersticiones y manera de vivir». Esos estudios y crónicas en los que el sobrino de Moctezuma y los franciscanos podían encontrar el medio ideal para alimentar su restauración. El virrey y el arzobispo de México son los encargados de ejecutar esta decisión, «con gran cuidado». Ahí terminan, hasta el siglo XIX y en algunos casos para siempre, los estudios y crónicas etnográficas de los franciscanos, sobre todo las aztequizantes. Ahora también la epopeya etnográfica de los joaquinitas se convierte en un fracaso.

Sin embargo, Felipe II, que ni era ignorante ni era injusto, rinde homenaje, en el mismo texto de sus cédulas al virrey y al arzobispo, a uno de los etnógrafos franciscanos que se habían visto condenados al silencio «por algunas causas de consideración». Llega a precisar sobre este etnógrafo: «Aunque entendamos que su celo ha sido bueno y deseemos que su trabajo fructifique». Este etnógrafo seráfico es «fray Bernardino» al que el monarca dedica su consuelo: el gran Bernardino de Sahagún. Sobre el que Felipe es buen juez. Ya que a pesar de lo que diga Baudot, su trabajo inmortal, aun gozando de la objetividad más perfecta, y precisamente por ello, zanja radicalmente los sueños aztequistas de sus hermanos. Pero, al ser el mejor, aun en contra de ellos mismos, les honra a todos.

Hay que indicar, no obstante, que una parte de las crónicas etnográficas franciscanas dieron lugar a publicaciones antiguas, a pesar del embargo e interdicto —que no fueron herméticos—. Por ejemplo, la importante Monarquía indiana del franciscano Juan de Torquemada, a principios del siglo XVII. También hay que señalar que, si bien una parte de estas crónicas se ha perdido, esto no se debe necesariamente al embargo de 1577. Muchas otras crónicas etnográficas de gran valor, escritas posteriormente, también se han perdido en todo o en parte por el paso del tiempo o por mala suerte. Como esa obra de gran calidad científica, la Historia del Nuevo Mundo del jesuita Bernabé Cobo, terminada en 1653, de la que solo han llegado hasta nosotros 17 libros de los 43 de que constaba. Y, entre los libros perdidos, figuran 13 consagrados a México, de los que también se podía esperar mucho.

La reaparición

El virrey y el arzobispo, que sentían gran respeto por el viejo fraile Sahagún, tan dedicado al trabajo (entonces tenía unos 77 años), no se apresuraron a embargar su obra, la impresionante Historia general de las cosas de Nueva España. Además, el comisario general de los franciscanos de México, Sequera, que le había animado y ayudado a terminarla, puso por su cuenta el original a buen recaudo. De manera que solo se confiscaron los borradores de Sahagún, que él mismo había ofrecido al rey. De esta forma nos ha llegado el texto de este monumento etnográfico sobre el México precolombino, hasta hoy no superado. Reapareció en el siglo XVIII, primero en España y luego en la Biblioteca Mediceo-Laurentina de Florencia donde aún se conserva. Con maravillosas ilustraciones en los colores de la época, pintadas por los colaboradores de Sahagún, viejos indios «expertos en todas las cosas de la corte, guerreras, políticas e incluso idolátricas» del imperio azteca.

Se hicieron también, por orden particularmente del rey de España, unas copias de este manuscrito original en el convento franciscano de Tolosa, por el que había pasado, y en el siglo XVIII llegaron a la Biblioteca de la Academia de la Historia y a la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. En esta última biblioteca, al parecer, lo que durante mucho tiempo se consideró copia es una parte de los manuscritos originales (Garibay), quizá los «borradores» de Sahagún. Y el texto de la primera biblioteca contiene también preciosas pinturas, más antiguas que las del manuscrito de Florencia (Garibay), según aparece en el facsímil publicado en 1907.

Interés universal

Un erudito mexicano, Paso y Troncoso, hizo copias del manuscrito de Florencia y de sus pinturas y las reprodujo. Desde entonces las ediciones se multiplicaron.

Demostró tener un interés universal ya que después de que lord Kinsborough realizara una edición en Inglaterra a mediados del siglo XIX y Jourdanet y Simeón las traducciones francesas, Schutze Jena publicó la traducción parcial alemana en 1950. Y además, en Estados Unidos se realizó una traducción al inglés en doce volúmenes, publicada en 1950 y reeditada en 1970. Esta traducción, por sí sola, requirió más de veinticinco años de trabajo de los especialistas Anderson y Dibble. Aun así, no comprende ciertos pasajes que existen en los manuscritos de Madrid, pero no se conservan en el manuscrito de Florencia y que permanecen hasta hoy inéditos. La primera edición en español se realizó en 1829, en México.

La gran edición de nuestra época, en español, es la realizada en 1938 en México, en cinco volúmenes, con reproducciones en color de las ilustraciones, hoy en día no se puede encontrar, aunque nosotros hemos podido acceder directamente a ella. La edición que se puede encontrar y manejar es la del gran conocedor de Sahagún y del pasado azteca, el padre Ángel María Garibay K., tomada de los manuscritos de Madrid con la ayuda de la capta fotográfica y fílmica del manuscrito de Florencia; edición publicada en 1979, por cuarta vez en México en un volumen muy grueso, sin ilustraciones. Con ella hemos trabajado. Es necesario puntualizar que todas estas ediciones, excepto la edición americana, y en parte la de 1938, toman como esencial únicamente el texto español de la obra, mientras que esta comprende dos textos paralelos aunque no idénticos: el español pensado y escrito propiamente por Sahagún y el náhuatl en el que él transcribe, después de controlarlos y organizarlos, los testimonios directos de sus informadores o colaboradores aztecas.

El precedente de «lenguas extrañas»

La vida de Sahagún, como la de los grandes creadores, prácticamente desaparece detrás de su obra. Fue un fraile franciscano modelo de pobreza, humildad y celo. Era un hombre agraciado, del cual conservamos un retrato en el que aparece de pie escribiendo en un pupitre. Tenía «tan bello semblante que había de permanecer escondido a las miradas de las mujeres», nos dice Garibay. Y, junto a ello, «de una ardiente caridad hacia los indios». Incluso cuando se encontraba en

plena fase de documentación y de redacción de su abrumadora Historia general, no dejó de ejercer sus santos ministerios con el pueblo indio de Tlatelolco, en cuyo colegio seguía enseñando latín. Había nacido hacia 1500, con el nombre de Bernardino de Ribera, estudió en Salamanca y, como era costumbre, al entrar en la orden franciscana hacia 1518, tomó el nombre de su lugar de nacimiento, Sahagún, en León.

Una villa nacida de un fervor monástico ya en expansión, porque junto a su monasterio benedictino, importante foco de sabiduría, se había desarrollado en la entonces cercana Edad Media el emporio del camino de peregrinación internacional hacia Santiago. Allí se encontraban «gascones, bretones, alemanes, ingleses, borgoñones, normandos, tolosanos, provenzales, lombardos y muchos mercaderes de diferentes naciones y lenguas extrañas», como señalan las Crónicas anónimas de Sahagún[144], importante documento de la historia medieval. Por lo tanto, al lingüista de la extraña lengua azteca le venía de allí. Más aún en Sahagún había muchos moros y judíos que habían ido con Alfonso el Batallador, rey de Aragón y de Navarra. El que iba a curar los males idolátricos que asolaban a los indios encontraba también sus modelos en la antigua Sahagún: allí se habían ilustrado los santos taumaturgos, que convertirían a tantos paganos, los mártires Facundo y Primitivo. Sobre sus tumbas se había erigido el imponente monasterio que, en tiempos de fray Bernardino, dominaba la villa.

«Sus hijos indios»

No llegó a México hasta 1529, cinco años más tarde que los «Doce apóstoles», junto a otros dieciocho frailes enviados a Nueva España. No pertenecía a la provincia joaquinita de San Gabriel sino a la de Compostela, que se había mantenido en la línea general de la Observancia. En los años 1532-1533 vivió en el convento de Tlalmanalco, al este de México, uno de los principales monumentos del futuro arte franciscano indiocristiano. Por su maravillosa «capilla abierta», con un arco triunfal repleto de esculturas de follaje e imágenes, coronada por una figura de Cristo. Esta «capilla abierta», era una de esas que permitían, en la explanada que la rodeaba, decir misa al exterior, o realizar otras

funciones litúrgicas, ante la multitud congregada de los indios. En Tlalmanalco, las tallas nítidas y firmes de las esculturas, verdadera obra maestra, llevaron a escribir a Reyes Valerio: «Con amoroso cuidado fue dado a cada relieve la profundidad necesaria y conveniente (...). No existe una obra que supere en detalles ornamentales a la obra de Tlalmanalco, en todo el repertorio franciscano y tampoco entre las obras de agustinos y dominicos».

Bernardino, que en cuanto llegó a México empezó a estudiar el náhuatl, la lengua azteca, ya era un experto. En 1539 participaría como intérprete en dos de los procesos inquisitoriales a indios emprendidos por el obispo franciscano Zumárraga, en particular el del cacique de Texcoco, Carlos. Y en 1540 compondría Sermones en náhuatl. En aquel momento pasa a otros conventos, como ya veremos en el desarrollo de la redacción de su Historia general. Iría a Tlatelolco, a Xochimilco, a Tepeapulco, de nuevo a Tlatelolco, a México al convento principal de San Francisco el Grande. Allí moriría en 1590, tras haber sido alcanzado por la enfermedad fatal en Tlatelolco. Sintiendo que llegaba su hora, relata Mendieta, reunió en torno a su cama «a sus hijos indios, a los que educaba en el colegio, y se despidió de ellos». Recordemos que en aquella época el colegio de Tlatelolco no era más que una escuela elemental. Bernardino era el responsable desde 1574.

«No hay más papa que el virrey»

Entretanto había asumido también cargos de responsabilidad en la orden franciscana de México. Definidor en 1552, más tarde visitador de la custodia de Michoacán, primer definidor en 1585 y, como tal, comisario general de facto. Ya que entonces tuvo lugar la insubordinación separatista que llevó a los franciscanos de México a rechazar al comisario general enviado de España, el padre Ponce. Insubordinación separatista sostenida por el virrey, del cual, según denuncias en toda regla de otros franciscanos, los frailes quieren hacer «la cabeza de este país, en lo espiritual y en lo temporal». Llegando incluso a declarar: «En las Indias no hay más papa que el virrey». Nos encontramos de nuevo —es otra variante— con el separatismo joaquinita. Pero Sahagún, nombrado comisario general sustituto por el padre Ponce, si toma partido contra

este junto a sus 500 hermanos insurrectos probablemente lo hace para no aparecer como traidor a sus compañeros. Si hubiera sido uno de los promotores de la insurrección, no se explicaría su nombramiento por el padre Ponce.

Los errores de esta epopeya abocada al fracaso

Además, en el Calendario mejicano y El arte adivinatorio que escribe en aquel momento, en una especie de reconstrucción parcial de su obra secuestrada, toma postura explícitamente contra las ilusiones de los «Doce apóstoles». La conclusión del primero de estos textos declara: «El calendario es muy necesario (...). Ya que, aunque al principio de la evangelización, los primeros que vinieron para llevarla a cabo dijeron y afirmaron que se había destruido completamente la idolatría, (...) los males, y especialmente las cosas de la idolatría, siempre reverdecen y pululan por cavernas secretas». Por lo tanto Sahagún, al borde de la muerte, denuncia e intenta rectificar, con las armas adecuadas, la carrera exageradamente impaciente y precipitada de los joaquinitas de la Nueva Edad.

En el prólogo de su Arte adivinatorio sigue esta orientación y, según Georges Baudot[145], se muestra aún más «exagerado y polémico». En él acusa abiertamente a los «mismos primeros frailes, especialmente a uno de ellos (refiriéndose a Motolinía)», de haber elogiado, con sus palabras y escritos, al demoníaco Tonalámatl (almanaque adivinatorio), invención de los idólatras posterior a la Conquista. No se podía hablar con más claridad y con más autoridad de los errores de la epopeya franciscana fracasada cuyo desarrollo hemos descrito, desde el bautismo acelerado hasta los escudos heráldicos franciscanos que hacían suyo el símbolo fundamental azteca, el de la sangre que se consideraba que alimentaba al Sol. Como puede Baudot —si no es por su reconocida visión de paganización— llegar a esta conclusión: «Hasta el final de su vida fray Bernardino pone todo su empeño en conseguir una mutación ideológica del indio, fundada en su intimidad y originalidad cultural». Sobreentendido religiosa. Y la denuncia que hace Sahagún del Tonalámatl no es más, escribe Baudot, que una «idea tan absurda que es casi imposible creer que fuera suya»[146]. Evidentemente es todo lo contrario. La denuncia no es absurda, es suya y además es esencial. El análisis de la Historia general de la Nueva España

nos lo confirmará.

Ya que una cosa es la descripción objetiva, lo que fue eminentemente la Historia general y otra muy distinta la aprobación, cosa que no fue en absoluto. Ante todo la descripción objetiva. Sahagún la realizó en tres etapas, como describe Garibay.

Informaciones en forma de pinturas

En Tepeapulco, al este de México, Fray Bernardino comenzó a reunir los elementos de su obra hacia 1548. El método utilizado consistía en acudir a los sabios ancianos aztecas para que proporcionaran la información en forma «de pinturas, manera de escribir que utilizaban en su cultura» precolombina (los aztecas ignoraban la escritura). Así reunió fray Bernardino a «todos los indios principales con el señor del pueblo, llamado Don Diego de Mendoza (nombre de pila), indio muy anciano, de grandes conocimientos y habilidad». Ellos seleccionaron «diez o doce ancianos principales» que responderían a las preguntas del franciscano. Este estaba acompañado por cuatro de sus antiguos alumnos indios, nobles, de su clase de latín del colegio de Tlatelolco. A partir de entonces, escribe fray Bernardino, «todas las cosas de las que hablamos, los ancianos respondían en forma de pinturas (...) a las que mis antiguos alumnos ponían texto en su lengua (que habían aprendido a escribir en caracteres latinos), al pie de las pinturas». Este es el principal origen de las magníficas pinturas de colores de las fiestas aztecas que hemos visto en la edición de México en 1938 en la que se han reproducido. «Tan dignas de estudio y de atención, al menos como muestras de la antigua manera de pintar» (Garibay). Este trabajo, dice Fray Bernardino, duró «mucho tiempo, casi dos años».

La segunda etapa se realizó en Tlatelolco. Fray Bernardino también solicitó «algunos indios principales hábiles» en su lengua y sus antigüedades. Pero en esta ocasión «para que examinen y discutan los escritos traídos de Tepeapulco». Entonces, reunidos en el colegio con cuatro o cinco alumnos indios, los ancianos indios competentes y el franciscano «corregirían, declararían y completarían todo lo que se había escrito en Tepeapulco», a lo que se añadiría por escrito nuevos elementos. Esta vez el trabajo duró aproximadamente un año, a caballo

entre 1561 y 1562. Los nuevos escritos eran muy abundantes, hasta el punto de que constituyeron un nuevo libro.

Revelación del 75 por 100 del vocabulario azteca

Por fin vino la tercera etapa: en el convento de San Francisco el Grande, en México, fray Bernardino revisó cuidadosamente todos los testimonios recogidos en las dos etapas anteriores, empleando en ello tres años. «Dividí los escritos en doce libros, cada libro en capítulos, y estos en párrafos (...). Corregí los añadidos de los márgenes, los cantos, y elaboré un tratado de lengua mexicana, con un vocabulario en apéndice». Pero cuando todo estuvo clarificado los indios de México, a los que les consultó también, «añadieron y corrigieron» de nuevo mucho. Fue necesario clarificar todo de nuevo.

Así se confeccionó el texto náhuatl de la Historia general, terminado en 1569. A fray Bernardino le faltaba aún redactar su propia obra: el texto castellano. No se trata de una simple versión del texto náhuatl, sino una obra en gran parte original, en la que fray Bernardino puso toda su ciencia personal y todo su juicio, añadiendo informaciones que se pueden buscar en vano en los documentos náhuatl. Este nuevo trabajo, con sus notas, estaría prácticamente terminado en 1577, año del embargo, y en 1582 el «Relato de la Conquista».

Desde el punto de vista lingüístico estos dos textos, el español y el náhuatl, son ya verdaderos monumentos. El castellano, lleno de gracia y sabor, porque nos restituye el español tal y como se hablaba en el México de la post-Conquista. El náhuatl porque el texto de la Historia general, compuesto por gran número de indios de la época, es la única fuente en la que aparece casi el setenta y cinco por ciento del vocabulario azteca, teniendo en cuenta que los diccionarios de uso, aún hoy, solo reflejan el veinticinco por ciento (Garibay). Y porque, incluso a través de la traducción española, por ejemplo en el «Relato de la Conquista», el lector de hoy recibe el impacto de esta lengua sonora, elegante y llena de matices.

Todo un mundo olvidado

Pero sobre todo la Historia general de las cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún, hecho único en la historia del mundo, nos devuelve, objetiva y completamente, paso a paso y en todos sus aspectos, un mundo totalmente olvidado. Para igualarla en otro tiempo y en otro lugar, señala Garibay[147], habría que reunir «tres o cuatro obras de los clásicos griegos o latinos, o cinco de clásicos chinos». En efecto, en ella se encuentran las siguientes materias, tratadas exhaustivamente en una enciclopedia de toda la civilización azteca: libro I: los dioses; libro II: el calendario, las fiestas, ceremonias, sacrificios y solemnidades, los templos, los cantos sagrados; libro III: las luchas de los dioses, el culto, el cielo y el infierno, el Calmécac; libro IV: astrología; libro V: augurios y presagios; libro VI: retórica, filosofía moral y teología, proverbios y metáforas; libro VII: astronomía y meteorología; libro VIII: reyes y señores, su elección y su gobierno; libro IX: mercaderes, joyeros, lapidarios y artistas de la pluma; libro X: vicios y virtudes, parentesco, oficios y organización del cuerpo social, enfermedades y médicos, historia de los pueblos originales; libro XI: animales, pájaros, peces, hierbas, flores, metales, piedras, colores, agua y caminos; libro XII: Relato de la Conquista de México; apéndice: los himnos a los dioses.

Las ilustraciones pintadas con colores representan sobre todo a los dioses con sus atributos característicos, las diosas, las fiestas, las ceremonias, los sacrificios humanos (con su antropofagia), las prácticas de culto (como la confesión), las comidas, los trabajos agrícolas, los oficios (entre ellos la talla de piedra, el arte de la pluma, la carpintería, la ebanistería, la construcción por ejemplo de las iglesias de arte indiocristiano, la orfebrería, el corte de piezas de vestir) y la música.

«Un yugo tan pesado»

Esta descripción objetiva, «primera obra de la antropología mundial en el sentido

actual»[148] ¿es complacencia o aprobación por parte de Sahagún? Rotundamente no, ya lo hemos dicho. Ya que el etnógrafo conserva la distancia necesaria, su plena lucidez. Cuando describe casi fotográficamente los sacrificios humanos y su antropofagia sacra, verdadera hecatombe permanente, comenta en una frase: «No creo que pueda haber un corazón tan duro que, al tener conocimiento de una crueldad tan inhumana, no se enternezca y se le salten las lágrimas, del horror y el espanto». Cuando describe los dioses, no deja de verlos tal y como son: una absurda e inagotable mitología. Los refuta ampliamente a partir de la Sagrada Escritura. E indica, para cada uno, su correspondiente en la mitología clásica. Uno es Hércules, otro Vulcano, otro Júpiter, otro Baco, otro Cupido. ¿Las diosas? Son Venus, Ceres y Artemisa.

Por tanto, no hay nada nuevo bajo el Sol, excepto el horror, omnipresente. Y no hay nada en este autor que se pueda comparar a lo que se lee en Las Casas, que en todo esto no ve más que buena fe y nos llevaría a tomar a los miles de antropófagos sacros por otros tantos Abraham. El gran conocedor del mundo precolombino ha comprendido bien de qué se trata. Le basta escribir en su «Prólogo» esta frase: «Ni los judíos ni ninguna otra nación ha soportado un yugo tan pesado». Si su inestimable aportación etnográfica es una magnífica lección, esta no es la de la aztecofilia. Sahagún, como hemos visto, tan preocupado por la permanencia o resurgimiento de las idolatrías, no es en absoluto un soñador de la Nueva Edad.

«Lo que el demonio le ha robado»

En realidad, está mucho más cerca de Felipe II que de los joaquinitas. ¿Acaso no le escribió espontáneamente el 26 de marzo de 1578, después de la orden de embargo de las crónicas etnológicas, cuando no sabía dónde estaba su original escondido por Sequera, para decirle que había guardado sus borradores y los ponía a disposición del rey? Baudot no ve en ello más que una «imprudencia». Es decir, bien poco de un hombre que se ofrecía para hacer desaparecer la obra de toda su vida. El verdadero significado de este gesto inaudito y admirable no puede ser más que la identificación de Sahagún con la batalla de enormes consecuencias de la que Felipe II era en aquel momento, junto con el Papa, el

adalid abrumado por las responsabilidades: la defensa del catolicismo en el Viejo Mundo, ante los protestantes y ante el turco. Ya que ante todo lo que preocupaba a Sahagún era el lugar que ocupa el Nuevo Mundo en esta batalla. Nos lo dice personalmente en esta frase decisiva por ser la que concluye el «Prólogo» de su Historia general de las cosas de la Nueva España: «Ciertamente parece que en estos tiempos nuestros y en estas tierras y con estas gentes, Dios Nuestro Señor ha querido restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, en Alemania, en Francia, en Asia y en Palestina; por lo que quedamos muy obligados a dar gracias a Nuestro Señor y a trabajar fielmente en esta suya Nueva España».

La aparición de la Virgen, en náhuatl

Felizmente la «Hora de Dios» había llegado verdaderamente al Nuevo Mundo. Y México era verdaderamente la «suya Nueva España». Dentro del buen uso del aztequismo que animaba el corazón y el alma de Sahagún. Ya que hacia 1540, cuando fray Bernardino todavía no había iniciado sus investigaciones etnográficas, el indio Valeriana había escrito en náhuatl el Nican Mopohua, relato de las apariciones en 1531 de la Virgen de Guadalupe[149], patrona de América, al pobre indio Juan Diego. Este relato, «culturalmente indio» ha subrayado el historiador mexicano Miguel León Portilla, no era otra cosa que «el primer texto literario azteca[150] que utiliza la escritura». El primero que se escribió. Este fue el testimonio original de la devoción mariana de la América católica. Que, con ocasión del viaje de Juan Pablo II en 1979, reunió en torno a la basílica de Guadalupe, cerca de México, a no menos de veinte millones de peregrinos contabilizados, en mil quinientas peregrinaciones. Una devoción cuya afluencia sobrepasa así, ampliamente, a aquella otra que encuentra su origen en Lourdes, en el Viejo Mundo.

Sobre este particular, de importancia capital para la «Hora de Dios» en el Nuevo Mundo, tenemos que volver a Georges Baudot. Ya que hay que agradecerle que nos demuestre, de nuevo, con qué facilidad nace el escepticismo fuerte de la documentación floja. Arremete también contra lo que él llama la «leyenda piadosa» de Nuestra Señora de Guadalupe. Subrayando lo que denomina «el

increíble silencio de todos los autores del siglo XVI», relativo a los propios hechos históricos de las apariciones[151]. Más bien parece inquietante su ignorancia del Nican Mopohua («Este es el relato») de en torno a 1540, testimonio de las apariciones que se conserva en Nueva York y es muy conocido, como ya hemos visto[152], como también lo es su autor, el «gobernador» indio Valeriana, autor de muchos documentos de la época que se conservan en los fondos mexicanos de la Biblioteca Nacional de París y cuya firma en el manuscrito se ha autentificado. Por otra parte, además de este manuscrito, hablan de las apariciones otros dos manuscritos de la época, ambos también en náhuatl. El Inin Huey Tlamahuizoltzin («Esta es la gran maravilla»), que el padre Garibay —especialista de la cultura azteca— considera aún más antiguo que el Nican Mopohua. Y un tercer manuscrito, el Nican Motecpana, que relata los acontecimientos que siguieron a las apariciones, fechados antes de 1560, texto reeditado recientemente por Alfonso Junco. Este último manuscrito habría sido de gran utilidad para Baudot ya que en él encontramos el relato detallado del traslado solemne de la Imagen milagrosa que la Virgen había dejado al indio Juan Diego, pintada en la tela de su manto. El traslado desde México, donde el indio la había llevado al obispo Zumárraga, al lugar de las apariciones, la pequeña colina de Tepeyac, al norte de la ciudad, donde se levantan hoy las basílicas. Ya que Baudot cita una carta atribuida a Zumárraga que trata de la preparación de ese traslado solemne, de la que él afirma no comprender nada ya que «ningún texto» habla de ello, según él.

Los testimonios ocultados

Pero nuestro autor llega incluso a escribir: «Esta tradición de la devoción a la Virgen de Guadalupe se originó en el siglo XVIII»[153]. Aquí, lo que hemos llamado «debilidad científica» de su obra, llega al punto máximo. Ya que el siglo XVI mexicano, el de las apariciones, está lleno de testimonios de la devoción, que ya era multitudinaria, de la Virgen de Guadalupe. En los documentos de la época, en las crónicas más célebres, como la de Bernal Díaz del Castillo, y en las personalidades de aquel tiempo, como Juan Suárez de Peralta, que tienen en cuenta los milagros de la Virgen de Guadalupe. Los testimonios aparecen hasta en los relatos de los extranjeros que visitaban entonces México, como el inglés

Miles Philips[154], que también habla de los milagros en 1582. Solo nos fijaremos en detalle en tres de estos testimonios, por ser de gran interés para la «Hora de Dios».

Rodríguez Castellano descubrió un primer documento, que se remonta a apenas seis años después de las apariciones. En 1537 un tal Bartolomé López hace figurar en su testamento la siguiente disposición: «Pido que se celebren en la casa de Nuestra Señora de Guadalupe cien misas por el descanso de mi alma, cuyo precio se descontará de mis bienes». Este Bartolomé López vivía en Colima, en la costa del Pacífico, a unos 100 kilómetros al oeste de México. Por tanto, la devoción a la Virgen de Guadalupe alcanzó enseguida los límites del México de entonces.

El segundo testimonio nos lleva de nuevo a Baudot. Este historiador, que nos presenta un libro imponente sobre los cronistas etnógrafos del México del siglo XVI, no ha tenido la suerte de darse cuenta de que el más ilustre de estos cronistas, fray Bernardino de Sahagún, había consagrado un importante parágrafo a la devoción de Nuestra Señora de Guadalupe. Precisamente para inquietarse por la enorme concurrencia, que arrastraba —dice— a las masas hacia ella. Una concurrencia que él temía que estuviera favorecida por las persistencias idolátricas. La Virgen de Guadalupe —prosigue— podía tomarse fácilmente como una sustitución de la diosa Tonantzin, «nuestra madre» para los aztecas. En descargo de Baudot, este testimonio de Sahagún que atestigua la trascendencia considerable del culto de Guadalupe, como muy tarde en los años 1570, se esconde en el Apéndice del Libro XI de su Historia general[155]. Es decir, fuera del alcance de una consulta rápida.

Temores infundados

No creemos que los temores que expresa Sahagún en general tuvieran fundamento, al menos por lo que respecta a sus consecuencias. Hoy en día aún se pueden constatar entre los indios infiltraciones parecidas en el culto cristiano. Eso no quiere decir que no sean buenos cristianos (lo veremos enseguida). También en España, a principios del siglo XVII Cervantes señala cómo la fiesta cristiana de la Monda, en la ermita del Prado de Talavera, acarreaba

connotaciones idolátricas procedentes de diosas paganas. Robert Ricard, el historiador de la conquista espiritual de México, tiene razón cuando escribe: «Qué más da que, para honrar a la Virgen de Guadalupe, el indio de hoy realice el gesto que hacían sus antepasados para honrar a Tonantzin, si lo hace con la intención de honrar a la Virgen y no a Tonantzin. A nuestro parecer, es tan poco serio considerar estas fiestas de sustitución como supervivencias precortesianas como identificar el uso del latín en la Iglesia con una supervivencia del paganismo romano»[156]. El cristianismo siempre recapitula, pero siempre sigue siendo él mismo.

«Por debajo de los sacristanes»

El tercer testimonio nos lleva al separatismo franciscano. Que esta vez no teme apoyarse en la denuncia de Nuestra Señora de Guadalupe. El domingo 6 de septiembre de 1556, en el marco de este culto que había llegado a ser totalmente oficial, el arzobispo Montufar pronunció en la catedral de México un sermón que lo exaltaba, sobre el tema «Felices los ojos que ven lo que vosotros veis» (cfr. Mateo 13, 16). Pero el 8 de septiembre, en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora, fray Francisco Bustamante, provincial de los franciscanos del Santo Evangelio, que predicaba en la iglesia franciscana de San José de la misma ciudad, arremetió contra el arzobispo y lanzó una andanada contra la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe. Esta era, decía, «muy dañosa para los indígenas ya que hacía creer que esta imagen pintada por un indio (según el padre), hacía milagros y así era Dios» (también se daba entre los franciscanos la iconoclastia pre-tridentina, como señala Chauvet que yerra al no tener en cuenta su milenarismo). El hermano Bustamante añadía amenazador: «Que el primero que hable de milagros recibirá cien azotes y el que lo repita recibirá doscientos azotes». Para concluir con el sempiterno rechazo de la iglesia jerárquica y la llamada constante al separatismo de la Nueva Edad: «Recomiendo al virrey y a la Audiencia que examine este tipo de declaraciones, incluso contra la opinión del arzobispo, ya que el rey tiene el poder espiritual y temporal».

Llamada tanto más grave y significativa porque se realizaba en presencia del presidente y de los miembros de la Audiencia que asistían a esta prédica. Se

comprende que dos años más tarde el arzobispo Montufar escribiera al rey: «Nos respetan tan poco los religiosos y estamos tan mal vistos por el virrey, que hemos caído por debajo de los sacristanes». Cosa que confirma Ricard al constatar: «Los religiosos se pasan el tiempo deliberando y conspirando con él (el virrey Velasco, sucesor de Mendoza), contra los prelados»[157].

Catecismo en imágenes pintadas

Quizá llame a alguno la atención que, entre los documentos de la época sobre la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, no hayamos mencionado aquí el Catecismo de la doctrina cristiana del hermano lego franciscano Pedro de Gante. Al que sí nos referimos en nuestra Iglesia ante el reto de la historia de 1981 y 1984, confiando en el estudio que de este tema hace el hermano Bruno Bonnet-Eymard[158], miembro francés del «Centro de estudios guadalupanos» de México y gran descubridor de documentos inéditos. Esto se debe a que más tarde pudimos echar mano a un ejemplar de la rarísima edición facsímil en color de este Catecismo, realizada por la Dirección de Archivos y Bibliotecas de Madrid[159]. Y por ello, si bien en esta obra tan antigua de enseñanza del catecismo a través de imágenes pintadas en colores, figura once veces una representación de la Virgen que ofrece ciertos rasgos de la Imagen de Guadalupe, no se puede llegar con absoluta seguridad a la conclusión que apunta el hermano BonnetEymard.

En primer lugar, estas representaciones de la Virgen son extremadamente esquemáticas, compuestas por algunos trazos, y minúsculas (apenas sobrepasan un centímetro de alto por tres o cuatro milímetros de ancho). Por tanto, cualquier parecido con la Virgen de Guadalupe es problemático, sobre todo porque el rostro de la Virgen se presenta erguido y de frente, mientras que el de la Virgen de Guadalupe está inclinado y hacia la izquierda. Además, si bien la ropa de la Virgen es como la de Guadalupe, compuesto de un vestido rosa y un manto azul, en dos de las representaciones se completa con un amplio cinturón blanco con lunares negros que no aparecen en la Imagen. Por último, hay muchas posibilidades de que este Catecismo se pintara antes de las apariciones de 1531, como se pone de manifiesto en el prólogo de la edición facsímil, ya que Pedro de Gante había publicado probablemente en 1528 su Doctrina cristiana en lengua

mexicana que implicaba que ya conocía a fondo la lengua azteca, de manera que el Catecismo en imágenes, que suponía la ausencia de este aprendizaje, ciertamente es anterior. Por esta y otras razones podemos fecharlo entre «1525 y 1528».

Tebeo y mártires

Lo que sí parece es que estas representaciones fueran como una premonición de la Imagen. Una premonición muy diferente de las representaciones monstruosas de las diosas aztecas y de las Vírgenes flamencas a las que estaba acostumbrado Pedro de Gante. Por otra parte, el catecismo en imágenes de colores es todo él una obra de calidad excepcional, llena de una vigorosa convicción apostólica. Es una especie muy fina y dinámica de tebeo. Un tebeo increíblemente hábil ya que las «burbujas» de texto son también figurativas e integradas en los dibujos (esta figura aditiva representa un artículo, otra una conjunción, etc.). Tenemos entre ambos uno de esos tesoros de ingeniosidad seductora que la primera evangelización indiana produjo abundantemente.

Parece que el misionero que tuvo la idea de pintar así los misterios de la fe fue el franciscano francés Jacques Tastera, que llegó a México en los años de la realización del Catecismo de Pedro de Gante. Debemos señalar de nuevo, a propósito de este último, que se trataba de un laico, que no ingresó en la orden franciscana hasta que tuvo cuarenta años. Y que eludió manifiestamente recibir las órdenes, a las que normalmente estaba destinado por su cultura, sus obras brillantes y su rango social (de pariente «borgoñón» de Carlos V). Hermano lego era y hermano lego fue hasta su muerte en 1572.

Además del ingenio de los evangelizadores, la semilla de la sangre de los mártires alimentaba la «suya Nueva España», que fray Bernardino de Sahagún quería entregar al Dios católico. Como la villa de Sahagún de España, de la que procedía, había tenido sus mártires Facundo y Primitivo, «estas tierras» y «estas gentes» tenían ya los suyos. Mártires entre los misioneros, por supuesto, innumerables, sobre todo franciscanos, dominicos y jesuitas. Pero también mártires indios. No solo los famosos Tres niños mártires de Tlaxcala, jóvenes indios sacrificados en 1527, uno por su padre, los otros dos por sus

conciudadanos, en nombre de la idolatría. Sino también pueblos cristianos enteros, masacrados en las misiones del Norte.

«Por ninguna otra nación»

Estos mártires de México eran muchas veces mártires apóstoles, como en ninguna otra parte de la América de la «Hora de Dios». Los niños mártires de Tlaxcala porque rechazaban los ídolos. Los pueblos mártires porque a menudo eran esos indios tlaxcaltecas que se habían trasladado sin dudarlo, con familias, a los puestos de la avanzadilla de la evangelización, a más de 1.000 kilómetros de sus casas. Como testigos de la plena madurez que había alcanzado la Nueva Iglesia, la Iglesia india. Si el Perú había tenido su pléyade de santos, México tuvo esto. Y si bien en la evangelización de México fracasó una epopeya particular, la epopeya de la cristianización fue en su conjunto un éxito, gracias a estos mismos fracasados que fueron los pioneros. La Virgen de Guadalupe fue la inspiradora y garante de esto hasta un punto extraordinario y continúa siéndolo hasta hoy. Esta Virgen de Guadalupe que había querido dejar a México su Imagen —hecho inaudito, ya que no se conoce nada semejante— en el manto de uno de los indios más pobres, «un mozo de cuerda, el más zafio, el último del pueblo». Una Imagen cuyo carácter milagroso parece confirmar la ciencia moderna (análisis del Pr. Kuhn, del Dr. Torija, de los Prs. Callahan y Smith, expuestos por el hermano Bonnet-Eymard)[160].

Es lo que ya subrayó el sabio Papa del siglo XVIII, admirado incluso por enciclopedistas y protestantes, Benedicto XIV, cuando al declarar a la Virgen de Guadalupe patrona de América, dijo, como dice el salmo: «Dios no ha hecho nada parecido por ninguna otra nación».

Epílogo

LA «HORA DE DIOS» EN NUESTRO SIGLO

Los mártires mexicanos del siglo XVI serían el modelo de decenas de miles de mártires de nuestro tiempo, tanto indios como criollos, hombres y mujeres, y jóvenes de ambos sexos. Que caerían bajo los sables, bayonetas y balas de los Sin-Dios aztequistas de la Revolución mexicana. Ya que de 1926 a 1929 (y de manera oculta hasta 1941), el pueblo de México escribiría con su sangre la más bella epopeya católica del siglo XX, la Cristiada.

«¡Viva Cristo Rey!»

Una «Hora de Dios» de nuestro siglo que muestra toda la profundidad y la autenticidad de la «Hora de Dios» de la primera evangelización. Que Cristo realmente se había convertido en el rey de México lo evidencia el nombre que sus propios adversarios dieron a los combatientes de la Cristiada: los Cristeros, una nueva especie de bandoleros; lo confirma su bandera, la de Cristo Rey y de Nuestra Señora de Guadalupe; y su doble grito al morir: ¡Viva Cristo Rey! ¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe!

Lucharon contra «todas las fuerzas administrativas, económicas y militares del Estado» de los Sin-Dios, «sólidamente sostenido por Estados Unidos» protestantes y masones, que soñaban con la desaparición de la catolicidad que se encontraba a sus puertas. Y este pueblo que quería seguir siendo católico «no depuso las armas más que el día en que, habiéndose restablecido el culto en las iglesias que por fin se abrieron, los obispos y los sacerdotes les obligaron a ello»[161].

A propósito de estos mártires católicos de nuestro siglo hay que leer el libro

emocionante y duro que Hugues Kéraly les consagró después de una investigación sobre el terreno[162]. En él vibran los testimonios de los últimos supervivientes de su lucha, confirmados por fotografías de la época, hasta entonces inéditas en Francia, que ellos mismos confiaron al autor. Esta lucha estuvo animada, hasta el sacrificio supremo, por 800.000 combatientes. No solamente los campesinos, que lo fueron todos: «No hubo rurales anti-Cristeros», subraya Jean Meyer. Sino también los intelectuales, los estudiantes, los cargos electos locales, los ciudadanos y la Acción católica unánime, (a esto Jean Meyer, por romanticismo revolucionario «popular», le resta importancia). Sin olvidar las heroicas B.B. las Brigadas Bonitas, aquellas brigadas femeninas, muy ciudadanas, esenciales para la intendencia, la logística y la información.

«Cómo contener las lágrimas»

Pío XI sabía que estos testigos de Cristo fueron a menudo jóvenes, demostrando así la profunda vitalidad de la catolicidad mexicana, y escribió: «Algunos de estos adolescentes, de estos jóvenes —cómo contener las lágrimas al pensarlo— se han lanzado a la muerte, con el Rosario en la mano, el grito de ¡Viva Cristo Rey!». Inenarrable espectáculo que se ofrece al mundo, a los ángeles y a los hombres»[163].

Además, como apunta Robert Ricard[164], fueron las mismas «tierras» y las mismas «gentes» de la evangelización del siglo XVI las que proporcionaron los contingentes más numerosos de estos testigos hasta la muerte. Puebla de los franciscanos, Morelia (Michoacán) de Vasco de Quiroga y de los agustinos, Oaxaca de los dominicos (y de su magnífica basílica misionera de Santo Domingo, toda llena de frailes y de ángeles indios), Guadalajara (uno de los primeros obispados), hasta Durango de Rodrigo Río, de los jesuitas y de los tlaxcaltecas. Todo el México central.

Por el contrario, los Sin-Dios, señala el mismo autor, eran hombres del norte de México, mal cristianizado por causa de la expulsión de los jesuitas en el siglo XVIII. Revolucionarios a la vez bolcheviques y corrompidos, que resultaban providenciales para los especuladores y la masonería violentamente anti-católica. Lo que les acercaba a los hombres que detentaban entonces el poder en

Estados Unidos.

Fortaleza de la catolicidad india

Entre los indios, la resistencia católica fue particularmente masiva, precisa de nuevo Ricard, además de en el vecino Jalisco, en el Michoacán de Vasco de Quiroga, de fray Juan de San Miguel y de Fray Alonso de la Veracruz, tres de los hombres cuya epopeya evangelizadora en el siglo XVI hemos repasado. Contra esta fortaleza de la catolicidad india que quedaría invicta, los Sin-Dios tuvieron que oponer —al grito de ¡Viva el Demonio!— divisiones enteras equipadas con ametralladoras, cañones y aviones de combate entregados por Estados Unidos a cambio de concesiones petrolíferas[165]. Por último decir que el primer «jefe supremo Cristero», Gutiérrez, se había formado en el seminario de Morelia, en Michoacán, primera escuela de América que se abrió a la renovación tomista, como decía entonces el cardenal Mercier. Este seminario, que era el sucesor directo del Colegio-Seminario de San Nicolás fundado en Pátzcuaro por Vasco de Quiroga en 1540.

Ante estos hechos[166], que dan testimonio de todo un pasado, las objeciones callan.

Anexo I

Jerónimo de Loaisa

Dobles raíces: francesas y españolas

Este gran testigo de Cristo, completamente desconocido en Francia, es de origen francés, aunque súbdito de Carlos V (él mismo «borgoñón» como biznieto y heredero de Carlos el Temerario). Ya que el nombre de Loaisa (a menudo completado en Jufre o Jofre de Loaisa) es un añadido español, más bien aragonés, al nombre de los Geoufre o Joffre, caballeros franceses que habían venido, como otros muchos, para combatir contra los moros en la Reconquista. Esto es lo que indica la historia heráldica de Diego de Valera, maestro de los Reyes Católicos, ese Libro de Blasones y Armas manuscrito, que desapareció después de haber figurado en el siglo XVII en la biblioteca del bibliógrafo español Nicolás Antonio y que recientemente hemos encontrado. En él se dedica un capítulo a los Loaisa[167]. Su escudo de armas, que figura pintado: cinco rosas rojas sobre campo de plata, se presenta enmarcado con las armas de Francia (seis medias flores de lis de plata sobre campo de azur) entregadas por uno de nuestros reyes, según Valera, a uno de sus antepasados, paje suyo, que le había defendido arriesgando su vida.

Una evangelización también francesa

El origen francés de Jerónimo de Loaisa nos lleva a recordar otro hecho poco conocido: gran número de los primeros y más importantes evangelizadores de América son directamente franceses (de nación, si no de estado). Como por

ejemplo los que entonces eran súbditos «borgoñones» que forman parte del primer puñado de misioneros enviado a América por Isabel la Católica ya en 1493: los franciscanos flamencos fray Jean de la Deûle y fray Jean Cousin. Fueron ellos los que participarían en conseguir los 2.000 o 3.000 primeros bautismos de indios. Y fueron ellos los que, gracias a sus insistentes intervenciones ante el rey de España, consiguieron que se destituyera a los hermanos Colón y así el final de su gobierno esclavista de las Islas del Caribe y el comienzo de la verdadera colonización cristiana[168].

O también aquellos franciscanos, súbditos franceses o «borgoñones», que establecieron en 1515 en Cumaná (Venezuela) la primera misión en tierra firme americana, con dos colegios para los niños indios. Evangelizadores que hoy serían franceses o (uno de ellos) belgas y cuya lista completa será: Thomas Infant (Lorena), Jean Flamand (Picardía), Jacob Hérin (Picardía), Rémy de Faulx (Picardía), Guillaume Hébert (Normandía), Nicolas Désiré (Picardía), Latéran de Beaurepaire (Picardía) y Jean de Wallonie (Flandes).

Más tarde también en México fueron de nación francesa el influyente franciscano Pedro de Gante, pariente «borgoñón» de Carlos V, creador de la primera escuela, de uno de los primeros hospitales y de uno de los primeros colegios para indios. Y el franciscano, doctor en derecho por la universidad de París, Jean Foucher, quien trataría sobre las reglas para el bautismo de los indios en su célebre Itinerario. Y los franciscanos maestros en lenguas indígenas Arnaud de Bazas y Mathurin Gilbert (ambos de la provincia franciscana de Aquitania[168]). Y el franciscano Jacques de Tastera (también de Aquitania[168]), comisario general de los franciscanos de México, que intentaría en el Yucatán una conquista puramente evangélica de los indios, incluso antes de que lo hiciera Las Casas en Guatemala. Todo esto era el resultado de las peticiones de ayuda realizadas por los reyes de España, que pronto serían «borgoñones», a la Observancia franciscana. Desde el vicariado general de Olivier Maillard a fines del siglo XV, hasta el Capítulo general de Toulouse de 1532.

Nada de coto privado

Por eso, contemplar la primera evangelización de América con desprecio

exageradamente nacionalista por considerarla únicamente española, no es solo indigno del objeto, de la grandeza de la Iglesia de España y de la universalidad católica, sino, de hecho, infundado. Esta primera evangelización no la concibieron los españoles como un coto privado, sino que fue también de nacionalidad francesa. A nosotros franceses nos conmueve e impresiona también directamente como nuestra.

Pero Jerónimo de Loaisa, si bien era de origen lejano francés, encarna en el día de su nacimiento en 1598, y en aquel año de 1539 en que parte hacia América, lo mejor de España. Como su esencia misma, vamos a verlo. Nació en Trujillo, en el corazón de esa tierra de granito, la Alta Extremadura, en la que se forjaron los cuerpos y las almas más indomables. Las de conquistadores como Orellana o Pizarro, en el mismo Trujillo. Las de religiosos de la más estricta observancia, como San Pedro de Alcántara, reformador de la orden franciscana, contemporáneo de Loaisa y maestro de Santa Teresa de Ávila. Trujillo está a medio camino entre Guadalupe, santuario de la Virgen patrona de todas las Españas, especialmente de las americanas, y Cáceres la más auténtica y castiza de las ciudades de España. Cuyo barrio antiguo de casas señoriales es de tal pureza que la Unesco lo ha clasificado como «patrimonio de la humanidad».

La esencia de España

Los nombres de los padres de Loaisa atestiguan también la esencia católica y caballeresca de España. Su padre, Álvaro de Carvajal, pertenecía a una familia descendiente del rey Bermudo, que se instaló en la Extremadura reconquistada a los moros en el siglo XIII[169]. Una familia que en vida de Álvaro había dado a la Iglesia ilustres prelados, como los cardenales Juan y Bernardino de Carvajal. Su madre, Juana González de Paredes, era pariente y también contemporánea, en Trujillo, de uno de los más gloriosos capitanes de la historia militar española, Diego García de Paredes, el «Sansón de Extremadura» de fuerza prodigiosa, compañero y émulo en las guerras de Italia del Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba.

¿Pero cómo es que el futuro arzobispo de Lima se llamaba Loaisa si su padre era Carvajal y su madre Paredes? Es que —para tormento de historiadores

apresurados que, sobre todo hoy, no se toman el tiempo de empezar por la información genealógica y heráldica del objeto de su estudio— en España era costumbre que, al llegar a la mayoría de edad, los jóvenes eligieran libremente su apellido entre los de sus antepasados, incluso lejanos. Ahora bien, los Carvajal-Paredes eran también Loaisa, como se puede ver en las genealogías de las familias nobles de Trujillo en las que los Loaisa enlazan con los Carvajal y los Paredes[170].

¿Pero por qué elegir el nombre de Loaisa, teniendo nombres tan distinguidos como Carvajal y Paredes? Porque —aquí entramos de lleno en el tema que nos ocupa— esta primera mitad del siglo XVI en la que el joven Jerónimo alcanza su mayoría de edad, lleva el nombre de Loaisa hasta lo más alto de todos los grandes combates de la Cristiandad.

Americano y ultra-reformado

Al este, frente al Turco, la falange religiosa de los caballeros de San Juan de Jerusalén, que más tarde se llamarían de Malta, cuenta entre los suyos a Gonzalo Gómez de Cervantes y Loaisa al que el gran maestre Villiers de L'Isle-Adam nombra comendador, en 1523, en razón de su excepcional bravura durante el sitio épico de Rodas por Solimán el Magnífico. Más tarde sería comandante de la galera San Juan Bautista y portavoz de la «lengua» de Castilla-Portugal en Malta. Terminaría como almirante de las galeras de San Juan y gran senescal de la orden[171].

Al oeste, cuando Jerónimo toma en 1515 el hábito dominico en el convento de San Pablo de Córdoba, todos los novicios y él también, vibran de emoción al pensar que podrían pasar al Nuevo Mundo para entregar nuevas almas a Cristo, siguiendo a otro Loaisa, religioso dominico como ellos. Ya que en 1508, este Loaisa había obtenido por fin de Roma y del rey de España, la autorización para instalar una misión dominica en tierras americanas[172].

Este Loaisa había tomado el nombre de su madre. Pero todos saben que Domingo de Mendoza es hermano de otro dominico de primer orden, García de Loaisa, que es elegido por unanimidad en 1518 general de la orden. Y Jerónimo,

cuando en 1521 profesa en dicha orden en el prestigioso convento de San Gregorio de Valladolid (en el que más tarde sería alumno del gran teólogo y moralista político de la época, Francisco de Vitoria), no puede dejar de conmoverse ante la exposición de la «ultra-reforma» de la orden[173] en la pobreza absoluta que el general Loaisa había puesto en marcha en tierras de su familia, que también era la de Jerónimo, en el convento de San Ginés de Talavera, en esa parte de Castilla la Nueva que linda con Extremadura.

El destino de Jerónimo queda fijado: ha querido llamarse Loaisa, será por tanto americano y ultra-reformado. La Providencia no le abandona. En 1524 García de Loaisa deja el generalato de los dominicos para ocuparse, a petición de Carlos V, además de la presidencia del Consejo de conciencia de este, y de la prefectura general de la Cruzada contra el Turco, del gobierno general del Nuevo Mundo. Como presidente del Consejo de Indias, responsable en primer lugar de financiar y organizar toda la evangelización y de ejercer el Patronato eclesiástico de la Corona Española en América, con el encargo por ejemplo de elegir a los obispos de las diócesis de Ultramar que luego Roma instituía. Así, en 1537, rondando la cuarentena, Jerónimo de Loaisa, dominico y pariente de García de Loaisa, se ve elegido obispo de una diócesis de América.

Anexo II

Afirmaciones infundadas

Hay que cuidarse de confiar demasiado en las afirmaciones que hacen de Jerónimo de Loaisa los cronistas del siglo XVII Meléndez y Zamora que a menudo no se fundamentan en documentación directa. Pero sin embargo en ellos se basan muchas crónicas, diccionarios, enciclopedias e históricas universitarias. Así por ejemplo l'Année dominicaine, la Enciclopedia Espasa Calpe, el Diccionario de Historia de Occidente, el Diccionario de Historia eclesiástica de España, e incluso la reciente Historia de la Inquisición en España y en América (Madrid 1984). Sobre todo, los viajes de Jerónimo de Loaisa a América antes de su llegada a Cartagena, carecen de base real. En Cartagena, Jerónimo no pudo mantener a San Luis Bertrand que llegaría casi treinta años más tarde. Y Jerónimo no es el hermano de García de Loaisa, nacido este último en Talavera, de Pedro de Loaisa y Catalina de Mendoza. Simplemente es pariente suyo, cuyo grado de parentesco, a pesar de todas las indagaciones genealógicas que hemos hecho, no hemos podido determinar con exactitud. José María Arévalo O.P. puntualiza algunos de estos temas en su obra Los Dominicos en el Perú, Lima 1970, páginas 120 a 128. En esta obra encontramos la confirmación del parentesco de Jerónimo con García de Loaisa por la reproducción de un retrato antiguo del arzobispo de Lima en el que aparecen las armas de los Loaisa, el escudo con cinco rosas que también figura en las tumbas de García y de su padre en San Ginés de Talavera. A propósito del convento de San José de Cartagena, ver «Las provincias religiosas y sus casas de estudio en el Nuevo Reino de Granada», del padre José Abel Salazar, O.R.S.A., Missionalia hispánica, Madrid 1945, n.º 6, páginas 539 y siguientes.

Anexo III

La fecundidad de todo un pueblo

La fecundidad en evangelizadores de la Iglesia de España no es solo clerical y de alguna manera profesional, sino que corresponde al alma de todo un pueblo. De ello da testimonio el Romancero. Esta «Ilíada de España» (Víctor Hugo) tan épica como sabrosa, que llama continuamente a combatir por Cristo.

«Los Loaisa vengan todos»

En tiempos de la primera etapa americana de Jerónimo, por ejemplo, se difundió por todas partes en España el romance Sevilla la realeza que es una patética llamada a todos los notables de la Península para emprender de nuevo vigorosamente la lucha contra el Turco y la expansión islámica. Esta expansión islámica, omnipresente en el Mediterráneo hasta las costas españolas, y que había llegado hasta las murallas de Viena, parecía estar a punto de engullir a la Europa cristiana. Entre la enumeración de todos los notables de la España de entonces, se escucha en el romance estos versos que les llaman por su nombre y nos llevan directamente a Jerónimo y al cardenal García de Loaisa:

Los Loaisas vengan todos

con el padre cardenal (…)

y Plasencia Carvajal

(En Plasencia, cerca de Trujillo, lugar de nacimiento de Jerónimo, también se habían establecido ramas del linaje de los Carvajal).

Esta pasión popular de combatir por Cristo, llamando por su nombre a la acción a todos los notables, era una vibración viva y profunda. Como nos escribía el gran hispanista Marcel Bataillon, al estudiar con nosotros este romance: «Las generaciones del siglo XVI se alimentaban de ello. En el fondo estaba la propuesta escatológica que debía constituir el elemento atractivo»[174]. La «propuesta escatológica», la llamada del fin último, la referencia esencial a la salvación cristiana, de la que «las generaciones» de entonces «se alimentaban», este es el espejo en el que se contempla la España de la época. ¡Dura lección para las tibiezas de hoy!

Anexo IV

Familias predestinadas

A continuación de Jerónimo de Loaisa, el Perú iba a recibir como arzobispo a otro miembro de esa nobleza distinguida y culta de las pequeñas ciudades de España, cuyo catolicismo era profundo, como también lo era la energía y la gratuidad. Los hidalgos Mogrovejo, en su solar de Mayorga, al norte de Salamanca, eran tan estimados desde antiguo como eran en Trujillo los Carvajal, rama paterna de Jerónimo de Loaisa.

Otra semejanza curiosa: el presidente del Consejo de Indias en el momento en que Toribio recibió la confirmación definitiva de su nominación era Antonio de Padilla (apellido de su madre). Un Meneses de Talavera, aliado de los Toledo-Oropesa y de los Loaisa, muy allegado a García de Loaisa y al mismo Jerónimo de Loaisa. Ya que era sobrino del general Pablo de Meneses al que Jerónimo había confiado las tropas reales en la campaña victoriosa contra el rebelde Hernández Girón. También era sobrino nieto de Bernardino de Meneses que se había encargado de establecer en San Ginés de Talavera la «ultra-reforma» de la orden dominica, en la época en que García de Loaisa, antes de ser el primer presidente del Consejo de Indias, era general de la orden[175]. Y su hermano era primer vicario de la misión dominica en América. La conquista y la evangelización reposaban ampliamente en la fidelidad y el talento de un reducido número de familias elegidas. Como predestinadas. Lección no inútil en el largo camino de la Iglesia.

Anexo V

La gran laica misionera

El lugar de nacimiento de Vasco de Quiroga, Madrigal de las Altas Torres, en el corazón de Castilla la Vieja, nos recuerda la fecundidad de la vocación laica, orgánica, en la perpetuación y el enriquecimiento de la Iglesia. Ese don laico que fue el de los primeros Apóstoles. Que más tarde fue francés y que entonces era español. Ya que poco antes de nacer Vasco, modelo de laico misionero en América, había nacido allí mismo la gran laica misionera de España y de toda su época, Isabel la Católica. Hay que decir que su título de Católica no es un apelativo histórico como cualquier otro, sino que se le había concedido explícitamente el 2 de diciembre de 1496, por decisión común del Sacro Colegio y del Papa, por «sus grandes méritos en la fe católica y en la religión cristiana». Fue esta mujer casada, madre de familia y reina, la que realizó la primera Reforma católica un siglo antes de la del concilio de Tremo y medio siglo antes de que estallara la Reforma protestante. Esta Reforma católica que limpió y dio nueva vida no solo al clero secular sino a todas las órdenes religiosas. Por medio de una Dirección general de la Reforma que Isabel había creado en torno a ella y confiado, por ejemplo, al arzobispo Martín Ponce[176].

Una reforma de la que surgiría la renovación de la ciencia bíblica con la primera Biblia políglota, la de Alcalá. También ese puntal de la caridad, San Juan de Dios; ese otro del apostolado, San Ignacio de Loyola; o aquellos de la mística, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Y la santidad de todo un pueblo laico, que hemos visto encarnarse en Toribio, en Rosa, en Martín de Porres, en Juan Masías, en Mariana de Paredes e incluso en la Inca Garcilaso. Y que vemos encarnarse ahora en Vasco de Quiroga.

El famoso codicilo

De esta reforma, y de la misma Isabel, surgió también el cristianismo profundo que, a pesar de abandonos muy humanos, no dejó de inspirar, como hemos visto, la acción de los poderes españoles en América. Ya que Isabel fue la primera en dar ejemplo, ordenando la devolución a las Islas del Caribe y la liberación de los esclavos indios traídos a España en tiempos de los hermanos Colón. O al establecer en 1501 a través del delegado real en América, Nicolás de Ovando, «instrucciones claras que respaldasen en todo momento lo que hoy llamamos derechos de la persona humana»[176]. O añadiendo al final a su testamento, en 1504, ese famoso codicilio en el que pide a su marido, el rey Fernando, y a su hija y heredera, Juana, que ya era madre de Carlos V, «que no permitieran que los indígenas (...) sufrieran el menor daño en sus personas y sus bienes, sino por el contrario ordenar que fueran tratados con justicia y humanidad, que repararan el daño que pudieran haber sufrido». El mismo Vasco de Quiroga recordaría en su información de 1535, enviada desde México, esta primera protección isabelina de los Indios.

La filiación espiritual entre Isabel la Católica y Vasco de Quiroga, protector de los indios, es por lo tanto evidente. Pero lo que la hace conmovedora es que se trataba de una familiaridad directa de los recuerdos. Vasco no pudo dejar de frecuentar el palacio real de Madrigal en el que había nacido Isabel el 22 de abril de 1451, menos de veinte años antes de que él naciera en el mismo pueblo, en torno a 1470. En 1525, cinco años antes de partir hacia América, Carlos V había donado este palacio a una comunidad de religiosas agustinas fundada en Madrigal por la misma familia de Vasco[177]. Además este, al igual que Isabel, había sido bautizado en la Iglesia de San Nicolás del mismo pueblo, cuya veneración seguiría siempre patente en él, como manifestaría en América al dar el nombre de San Nicolás a muchas de sus fundaciones, entre ellas al colegio que fundó allí y al que legó su biblioteca.

Lugar de encuentro

Madrigal y su convento de agustinas se confirman como típicos del cristianismo de aquella época porque parecen ser, además del de Isabel la Católica y Vasco de Quiroga, el lugar de encuentro de sus más altas personalidades. En efecto, en

Madrigal nació también, hacia 1400, uno de los más grandes obispos y humanistas del siglo XV, Alonso el Tostado, obispo de Ávila, célebre en toda Europa y muerto en olor de santidad. En el convento de los agustinos de extramuros murió en 1591 el agustino Fray Luis de León, profesor de teología en la Universidad de Salamanca, uno de los más notables escritores y poetas místicos de España.

Tres años más tarde recibió sepultura en el convento de las agustinas, como si fuera su casa, el arzobispo de Toledo, inquisidor general y consejero de Estado de Felipe II, Gaspar de Quiroga. Que no es otro que el sobrino de Vasco de Quiroga, hijo de su hermano Álvaro. Vasco había conocido bien a su sobrino Gaspar en su juventud, ya que el futuro inquisidor general había nacido en 1507 y Vasco no abandonó la cercana Valladolid, donde Gaspar estudiaba, hasta 1530.

Este estrecho parentesco es interesante para completar el panorama católico de aquel tiempo y la propia semblanza de Vasco. Ya que Gaspar de Quiroga, como Inquisidor general, dio dos grandes pruebas de cultura y de discernimiento cristiano. La primera vez cuando se negó a condenar la nueva y monumental Biblia poliglota, dirigida por el converso Arias Montano, que hacía justicia a la exégesis protestante. La segunda vez, enfrentándose a numerosas denuncias, cuando se negó a condenar la Vida de Santa Teresa de Ávila. Y le dijo cuando la recibió: «Ved en mi a vuestro capellán. Os ayudaré en todo lo que sea necesario. Os doy la autorización (para la publicación) solicitada. Os ruego me encomendéis siempre a Dios».

De este cardenal Quiroga, que fue también su protector, pintó el Greco ese retrato con una gran barba, de dignidad impresionante, que es una de sus obras maestras.

Cuna conmovedora

Para el que quiera comprender de dónde nació la fuerza del testimonio de Vasco de Quiroga, Madrigal merece una visita. Allí no se encontrará mucha gente ya que el pueblo yace en el olvido. Y las guías a las que pueden acceder los turistas lo menosprecian, seguramente como resultado de la incomprensión que nos legó

la ruptura revolucionaria francesa. En su España desconocida, Georges Pillement no hace más que una descripción incompleta, precipitada y superficial. El vademécum de las masas de turistas franceses que se desparraman por España, la Guía Verde Michelín, lo ignora por completo. Y sin embargo allí se encuentra la cuna conmovedora de una convicción que animó toda una historia. Todavía permanece en pie una parte de las murallas, con torreones, que rodeaban el pueblo. Se pueden franquear a través de cuatro puertas ojivales que se abren en los cuatro puntos cardinales. La Plaza Mayor conserva algunos pórticos. Enfrente, la iglesia gótica de San Nicolás, en la que fueron bautizados Isabel y Vasco, posee bellos sepulcros esculpidos y tiene como un pequeño museo con otras interesantes esculturas y pinturas, del románico al arte moderno. Un antiguo hospital presenta unas fachadas renacentistas encantadoras, con columnas, galería y pórtico.

Los restos del palacio real, en el que nació Isabel, están encerrados en la clausura del convento de las agustinas que sigue existiendo. Este palacio, extremadamente modesto, no presagiaba en nada el esplendor del imperio planetario de Carlos V sobre el que jamás se ponía el sol. Se trataba de una cuna de adobe y ladrillos, de habitaciones diminutas de techo bajo y encaladas. En torno a un patio muy pequeño de modestas galerías, tras una humilde fachada con arcos en la parte superior y una sencilla puerta en arco ojival. En esta cuna nació una inmensa epopeya, ya que también fue Isabel la que confió en Colón. El convento, fundación de los Quiroga, disfruta de una agradable amplitud y una decoración de calidad, de gran sobriedad, tras una fachada adornada con escudos reales. Allí se puede contemplar ante todo la lápida del cardenal Quiroga. Recientemente se retransmitió por televisión desde este convento una misa dominical que fue impresionante.

Ya envejecido

Todo lo que acabamos de decir, a pesar de las apariencias, no nos aleja de la partida de Vasco de Quiroga hacia América. Sino que nos sirve de introducción. Ya que es en el centro de Madrigal donde México erigió un busto de este, con lápida ferviente, para conmemorar el quinto centenario de su nacimiento, en

1970. Ya que también uno de los recientes biógrafos de Vasco, J.B. Warren, subraya la influencia que tuvieron en sus creaciones americanas sus recuerdos de Madrigal, pequeño modelo de civitas romana[178]. Vasco, además, no solo había conocido a su sobrino Gaspar en su juventud en Valladolid, sino que habían tenido allí las mismas amistades. Licenciado en derecho canónico y abogado ya envejecido (tenía cerca de sesenta años), Vasco suplicaba ante la Cancillería real de Valladolid porque no le habían enviado en misión de Estado a Orán y probablemente a Murcia, donde le llegaría su nombramiento para América. Pues bien, el presidente de esta Cancillería de Valladolid, y presidente del Consejo Real, que también se había establecido en esta ciudad, era el arzobispo Santiago Juan de Tavera del cual sabemos, por un amigo íntimo de Vasco en México, que era uno de los allegados de Vasco[179]. Este mismo Tavera que, cuando fue nombrado arzobispo de Toledo, en 1534, tomó como vicario general a Gaspar, el sobrino de Vasco, futuro inquisidor general. Así, siempre de acuerdo con el amigo íntimo mexicano, fue Tavera el que propició que nombraran a Vasco, el 2 de enero de 1530, uno de los cuatro oidores que componían la segunda Audiencia que se envió entonces a México. Tan cierto es esto como que el presidente de la primera Audiencia de México, Nuño de Guzmán, con el que Vasco se encontró al llegar, advierte que este mantiene una estrecha relación con uno de los colaboradores de Tavera, Díaz de Luco, que le transmite órdenes. En la partida hacia América, recalamos en la Inquisición que enviaría al Perú a La Gasca y a Toribio. Ya que Tavera sería también inquisidor general (1539-1545). Y, como humanista seguidor de Erasmo, reuniría a su alrededor una Academia eclesiástica en la que nos llama la atención la presencia de La Gasca y de Gaspar, el sobrino de Vasco[180].

626 volúmenes escogidos

Vasco de Quiroga, otro ejemplo de esta nobleza culta de las ciudades pequeñas de España de la que ya habían surgido Jerónimo de Loaisa y Toribio, también habría podido encontrarse entre los miembros de dicha Academia. Ya que era gran latinista y lector asiduo de Erasmo, así como de Gerson, Cajetan, Tomás Moro, Sebastian Brandt, Budé, «honor y gloria hoy de la Escuela francesa» como él mismo escribe[181]. Y a través de ellos también era asiduo a los autores

antiguos como Aristóteles, Luciano y los Padres de la Iglesia. Su biblioteca, que legaría al morir a su colegio mexicano, contaba con no menos de 626 volúmenes escogidos, cantidad considerable si tenemos en cuenta la época y el lugar. Además era un excelente cosmógrafo, aficionado a los mapas geográficos difíciles de encontrar, de los que también dejó varios ejemplares.

[1]Sobre la encomienda en el Perú, Antología de Cuzco, Lima 1961, pp. 77 a 85. Pizarro establece allí la encomienda en nombre del rey, en 1534, en el acta de fundación del Cuzco colonial: «en remuneración y satisfacción de sus trabajos, a los cristianos que en la conquista se han hallado con mucho peligro de sus vidas y fatiga y trabajo de sus personas y perdida de sus haziendas». Sobre los tributos en Perú cfr. Lohmann Vi llena, op. cit., p. 20: «La tasa del tributo (en el Perú colonial) era inferior al vigente en la época incaica»

[2]Lohmann Villena, op. cit.., p. 20: «Muchos de los encomenderos —quizá más de lo que se supone— cumplieron sus obligaciones con una conciencia escrupulosa de la responsabilidad que asumían. Los archivos demuestran con qué celo se preocuparon de buscar religiosos que pudieran evangelizar a los indios».

[3] P. Ph. André-Vincent, O.P., Bartolomé de Las Casas, París 1980, p. 138: «por lo que respecta a la encomienda, se vio abandonado por todos: sus mismos hermanos y el gran Domingo de Betanzos reaccionaron contra su extremismo».

[4] Carta de Valverde a Carlos V del 20 de marzo del 1539, publicada por primera vez in extenso por José María Arévalo, op. cit., pp. 56 y 57. Este historiador demuestra que Valverde no era ese bruto fanático, responsable, según ciertas crónicas, del asalto contra el Inca Atahualpa, en Cajamarca, y de su posterior ejecución.

[5] Introducción a las Crónicas del Perú, Biblioteca de Autores Españoles (B.A.E.), Madrid 1963.

[6] Para Jerónimo de Loaisa en 1549, Roberto Levillier, Gobernantes del Perú, cartas y papeles del siglo XVI, Madrid 1921, tomo 1, p. 274. Y Rubén Vargas Ugarte, S.J., Historia de la Iglesia en el Perú, Lima 1953, tomo I, pp. 192 y 193.

[7] Bartolomé de Las Casas, Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores... B.A.E., tomo 110, pp. 235 ss.

[8] Ph. André-Vincent, op. cit., p. 141.

[9]Ídem, p. 136, y Simposium Fray Bartolomé de Las Casas, México 1985, pp. 276 y 277. Este confesor era un religioso mercedario, opuesto como sus hermanos al

fundamentalismo lascasiano.

[10] El texto completo de esta Instrucción para los confesores (Avisos para los confesores) está publicado por B. Lopetegui S.J., en Missionalia hispánica, Madrid 1945, n.º 6, pp. 571 a 584.

[11] Lewis Hanke, El prejuicio racial en el Nuevo Mundo, México 1974, p. 136.

[12] Según el texto auténtico, cuya referencia dimos en la nota 15. El gran conocedor de las instituciones de la Conquista, sobre todo de la encomienda, Silvio Zavala, emite el siguiente juicio sobre ese texto: «El enrarecimiento de la atmósfera racional (en Las Casas) culmina con las famosas Reglas para confesores, en las que el divorcio con toda apreciación práctica es absoluto» (cfr. «Indigenistas del siglo XVI», revista Sur, Buenos Aires, marzo 1938, p. 75).

[13]Op. cit., p. 141.

[14] B. Lopetegui, S. J., op. cit., pp. 572-573.

[15]Octavo remedio, 5ª razón, Madrid, B.A.E., tomo 110. Dedicamos las observaciones sobre este tema a los comentaristas que hasta hoy han retomado y acogido constantemente estas frases de Las Casas. Entre otros el padre François Malley, de los dominicos de Lyon en su intervención en el Coloquio sobre Bartolomé de Las Casas, Toulouse 1984, «Las Casas y las teologías de la liberación». Intervención retomada en el número de la revista Communio «dedicada a la memoria de Bartolomé de Las Casas» (Sevilla 1985, vol. XVIII, fasc. I, pp. 90-91).

[16] José María Vargas, O.P., La conquista espiritual del imperio de los Incas, Quito 1948.

[17] B. Lopetegui, op. cit., p. 575.

[18] Libro II, tratado I, sección 163.

[19]Op. Cit., p. 137.

[20]Op. Cit., p. 575.

[21]Anuario de estudios americanos, volumen XXIII, Sevilla 1966, pp. 21 a 89; pp.

1 a 69 del extracto.

[22] Marcel Bataillon y André Saint-Lu, Las Casas en defensa de los indios, París 1971, introducción «Las Casas en la historia», firmada M.B.

[23] Jaime Eyzaguirre, Fisionomía histórica de Chile, Santiago 1983, p. 54.

[24] Enrique D. Dussel, op. cit., p. 59. Para los Concilios de Loaisa, ver Rubén Vargas Ugarte, S.J., Los Concilios limeños, Lima 1951, tomo I.

[25] Bernabé Cobo, La Fundación de Lima, Lima 1935, p. 228.

[26] Francisco Mateos, S.J., «Primeros pasos en la evangelización de los indios». Missionalia hispánica, Madrid 1947, p. 13.

[27]Dussel, op. cit., p. 61. Para Rodrigo de Río, ver estudio de Charles Foin, en Mélanges de la Casa de Velázquez, tomo XVI, París 1978, pp. 201 y 203

[28] Mons. José Dammert, obispo de Cajamarca y vicepresidente de la conferencia episcopal peruana, Veinticinco años al servicio de la Iglesia, Lima 1983, p. 113: «Ahora se insiste mucho en las denominadas ‘misas comunitarias’ y en los salmos de Gélineau».

[29] José María Arguedas, «La literatura quechua en el Perú», revista Mar del Sur, Lima, volumen 1, pp. 47 y 49. Arguedas vivió de niño, como un indio, en una comunidad india —«en la otra orilla del río» como él dice—. Más tarde fue profesor, etnólogo, folklorista y gran novelista de éxito internacional en Lima. Fue miembro del Instituto de estudios indigenistas. Probablemente porque ya no le parecía posible en el Perú de hoy vivir la unión de las dos orillas del río, se suicidó estando en la plenitud aparente de su vida.

[30] Mons. José Dammert, op. cit., pp. 79 y 66. Aquí se ve cuán falsa es la afirmación de Charles Antoine: «Al indio (...) no le interesa en absoluto (...) el Santísimo Sacramento». A decir verdad, si este autor, que solo ve «agresión» en la primera evangelización, toma en el Perú un ejemplo de este desinterés (según él) en la Lima criolla, omite tomarlo en el campo indio del antiguo imperio de los incas («Religión popular en América Latina», Historia vivida del pueblo cristiano, Toulouse 1979, pp. 319 ss.).

[31]Ídem, p. 113.

[32]Ídem, p. 116.

[33]Ídem, p. 106.

[34]Ídem, p. 116. Los ataques —habituales en Francia— contra el Patronato español en la primera evangelización americana, son a menudo producto de la incompetencia. Como uno, muy reciente, de François Lebrun y Elizabeth Antébi en Los jesuitas y la gloria de Dios (París 1990), en el que afirman que este Patronato «consiguió someter la evangelización a los intereses de las potencias coloniales». Acabamos de ver que no es así (y lo veremos a lo largo de la presente obra). Lo confirma la admiración que experimentan todavía hoy, por el trabajo del Patronato español, los obispos responsables (incluso los de origen no español como Mons. Dammert, de estirpe alemana y de formación italiana). Hasta historiadores de la «teología de la liberación», como Dussel. François Lebrun y Elizabeth Antébi están tan mal informados que dan al Patronato el nombre que creen español de patronado (p. 85). Y su bibliografía (p. 239), rica en obras en inglés y en alemán, no tiene ni una sola obra de los historiadores españoles, sobre todo jesuitas (como Mateos, Lopetegui, Vargas Ugarte, a los que ya hemos citado). Falta tanto más aberrante, en esta obra consagrada a la Compañía de Jesús, cuanto que ésta —como ya se sabe— tuvo como fundador y como prepósitos generales, en el siglo XVI, a tres españoles: Ignacio de Loyola, Diego Laínez y San Francisco de Borja.

[35]Octavo remedio, B.A.E., tomo 110, p. 69.

[36]Tratado de las doce dudas, B.A.E., tomo 110, p. 531.

[37] Para el informe de los comisarios: Lohmann Villena, op. cit., p. 61. Para la declaración de García de Castro: Ramón Menéndez Pidal, El padre Las Casas, su doble personalidad, Madrid 1964, p. 151; Alonso García-Gayo, «Las Indias bajo el reinado de Felipe II, Colonización española en América, Anuario de la asociación Francisco de Vitoria, vol. XVIII, Madrid 1960-1961, p. 122.

[38] Lohmann Villena, op. cit., p. 85.

[39]Silvio Zavala, De encomiendas y propiedad territorial, México 1940, pp. 8 ss.

[40]B.A.E., tomo 110, pp. 469 ss.

[41] Lohmann Villena, op. cit., p. 89. El ducado español era el equivalente exacto

del peso peruano ordinario que valía 8 reales.

[42] Con fecha 4 de mayo de 1562. Lohmann Villena, op. cit., pp. 33 y 34.

[43]Op. cit., p. 62. Aquí vemos de nuevo la incompetencia de François Lebrun y Elizabeth Antébi que escriben en Los jesuitas y la gloria de Dios (París 1990): «Por tomar parte en el abandono de los indígenas por el clero criollo, los jesuitas se lanzan a la aventura de las 'Reducciones'» (p. 85).

[44]Missionalia hispánica, Madrid 1947, n.º 10, p. 12.

[45] Madrid 1944, tomo I, p. 225.

[46] Enrique D. Dussel, op. cit., pp. 56-57.

[47]Pedro Borges, «El respeto del indio, objetivo de la 'evangelización americana'», Vida Nueva, Madrid, n.º del 13 de febrero de 1988.

[48]Francisco Mateos, S.J., Missionalia hispánica, Madrid 1947, n.º 10, p. 19.

[49]Francisco Mateos, S.J., Missionalia hispánica, Madrid 1956, n.º 38, p. 277. Para los viajes del juez Cuenca, E. Lisson Chaves, La Iglesia de España en el Perú, Sevilla 1943-1949, tomo III, p. 340. Sobre la «transculturación», Pedro Borges, Misión y civilización en América, Madrid 1986, pp. 68 ss. Sobre la «dotación de humanidad», Edmundo O'Gorman, estudio preliminar de Las Casas, Historia apologética, México 1967, tomo 1, pp. LXXII-LXXIII.

[50] Capítulo 27 de las ordenanzas de García de Castro y capítulo 23 de las ordenanzas del virrey Toledo. «Los indios disfrutarán de sus descubrimientos mineros como españoles y personas libres», estipulan estas últimas.

[51] Lewis Hanke, estudio preliminar de la Relación general de la ciudad imperial de Potosí de Luis Capoche, B.A.E., Madrid 1959, p. 35.

[52]Guillermo Lohmann Villena, Las minas de Huancavelica en los Siglos XVI y XVII, Sevilla 1949, capítulo VI.

[53]Lohmann Villena, El corregidor de indios, op. cit., p. 15.

[54]La vida cotidiana en el Perú en tiempo de los españoles, París 1962, p. 55

[55]Op. cit., p. 158 de la edición de Hanke, folio 21 del manuscrito. Y Lohmann Villena, Las minas..., especialmente pp. 170 a 220.

[56]Missionalia hispánica, Madrid 1974, n.º 10, p. 53.

[57]Op. cit., p. 210.

[58]Para más detalles sobre este tema, cfr. el capítulo «Complicidades sorprendentes inventan los horrores del Perú», en nuestra obra La Revolución francesa o los prodigios del sacrilegio, París-Limoges 1984, pp. 99 a 147.

[59]La Iglesia ante el reto de la historia, Madrid 1987, Ediciones Encuentro pp. 159-162.

[60]Ordenanzas a los corregidores, de 1565, capítulo 10.

[61]El corregidor de indios, op. cit., pp. 10 y 13.

[62] Marianne Mahn-Lot, «La evangelización según el Evangelio», Coloquio sobreBartolomé de Las Casas, Toulouse 1984, y Communio, volumen XVIII, fascículo 1, Sevilla 1985, p. 131. También del mismo autor, Simposium fray Bartolomé de Las Casas, México 1985, pp. 159 a 162. En este texto se lee un juicio que va muy lejos, omitido por los otros historiadores lascasianos: «El carisma personal de Las Casas era menos el de un misionero preocupado por salvar almas que el de un hombre apasionado por la justicia temporal». Sobre la lucha contra la idolatría, cfr. P. Duviols, La destrucción de las religiones andinas, México 1977, teniendo en cuenta que en él aparecen sobre todo el aspecto negativo de las cosas y testimonios orientados en este sentido, como demostraremos en la siguiente biografía, consagrada a Santo Toribio.

[63]Ordenanzas a los corregidores, de Francisco de Toledo (1580), capítulo 5.

[64]Ídem, capítulo 4. Para la coca, Lewis Hanke, op. cit. Para las reducciones de cabezas, Ordenanzas de Toledo, cap. 18.

[65]Ídem, capítulo 3.

[66]Capítulo 25.

[67]Sobre la acción moderadora de Jerónimo, Pierre Duviols, México, op. cit., pp.

97, 132 y 145. Sobre el padre Arriaga, José María Arévalo, op. cit., p. 124.

[68]Historia de la Inquisición en España y en América, obra colectiva, Madrid 1984, tomo I, «La pre-Inquisición hispanoamericana» por el padre Álvaro Huerga, O.P., pp. 694-695. Ver también Simposium fray Bartolomé de Las Casas, México 1985, pp. 270-271.

[69]Rubén Vargas Ugarte, Historia de la Iglesia en el Perú, tomo I, pp. 252 y 115. Yolanda Mariel de Ibáñez, El tribunal de la lnquisición en México, siglo XVI, México 1979, pp. 39-58.

[70]Missionalia hispánica, Madrid 1947, n.º 10. p. 25.

[71]Cfr. Cartas de Jerónimo de Loaisa a La Gasca del 4 de mayo de 1560, y al rey el 30 de noviembre de 1562 y el 25 de mayo de 1572.

[72]L'Année dominicaine, 1902.

[73]José María Arévalo, op. cit., p. 124.

[74] Vicente Rodríguez Valencia, Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de América del Sur, Madrid 1956, tomo I, pp. 87-100 y 132.

[75] Dussel, op. cit., p. 59.

[76]Rodríguez Valencia, op. cit., tomo I, pp. 364-365.

[77]Entrevista de François-Régis Hutin, Ouest-France, enero 1986.

[78]Dussel, op. cit., p. 59.

[79]Op. cit., tomo I, p. 435.

[80]México, op. cit., pp. 425 y 173.

[81]Op. cit., tomo I, pp. 118-119.

[82]Francisco Mateos, S.J., «Primeros pasos en la evangelización de los indios», Missionalia hispánica, Madrid 1947, n.º 10, p. 58.

[83]Op. cit., pp. 113 y 120.

[84]Op. cit., tomo II, p. 107.

[85]Op. cit., pp. 179-180.

[86]Lohmann Villena, El corregidor, op. cit., p. 297. Rodríguez Valencia, op. cit., tomo I, pp. 493-494.

[87]Rodríguez Valencia, op. cit., tomo II, p. 74.

[88]Rodríguez Valencia, op. cit., tomo I, p. 109.

[89]Lohmann Villena, op. cit., pp. 183-184.

[90]Rodríguez Valencia, op. cit., tomo II, p. 200.

[91]Actas del capítulo dominico de la Provincia del Perú, del 30 de diciembre de 1617, publicadas por José María Arévalo, op. cit., p. 152.

[92]Libro de profesiones del convento del Santo Rosario de Lima, José María Arévalo, op. cit., p. 148.

[93]México, op. cit., p. 436.

[94]Rubén Vargas Ugarte, Historia de la Iglesia en el Perú, op. cit., tomo I, pp. 38-39, 46-47 y 62-79.

[95]Gran Enciclopedia de Andalucía, Sevilla 1979, pp. 1.667 y 1.668.

[96]Actas y decretos del Concilio Plenario latinoamericano, op. cit., p. LXXXIX.

[97] Carlos Pereyra, Breve historia de América, Madrid 1930, p. 236. Para Nuño de Guzmán en Michoacán, ver Relación de Michoacán, Madrid 1956, último capítulo de la III parte.

[98]Obras, presentadas por Francisco Cervantes de Salazar, Sevilla 1546.

[99] El nombre de Pueblos-Hospital que se emplea habitualmente para designarlos da una idea muy limitada de lo que fueron. Como el mismo Vasco usaba a menudo el nombre de Hospitalidad, es el que empleamos aquí. Por otra parte, su primera fundación es de 1531 y no de 1532 como escribe Warren, ya que en el acta notarial de compra de unas tierras por Vasco en 1532, se puede leer que esta

compra tenía por objeto «aumentar el pueblo-hospital de la Santa Fe», que por lo tanto existía antes de esa fecha.

[100]Don Vasco de Quiroga. Documentos, presentados por Rafael Aguayo Spencer, México 1939, p. 36.

[101]Juan de Grijalva, Crónica de la orden de nuestro Santo padre Agustín en las provincias de la Nueva España, México 1624, 1.ª época, cap. IX, pp. 15-16.

[102]Juan José Moreno, «Fragmentos de la vida de Vasco de Quiroga», Don Vareo de Quiroga, Documentos, op. cit., p. 41.

[103]Silvio Zavala, op. cit., p. 13.

[104]Miguel Ángel Medina, op. cit., p. 34. «…la intervención de Cajetán para que la orden dominicana pasara al Nuevo Mundo, en busca de nuevas almas para Cristo». Cajetán, en sus Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás, había afirmado que no se les podía hacer la guerra a los paganos (indios) para evangelizarlos. Y que quien lo hiciera pecaría gravemente.

[105]Op. cit., p. 58.

[106]Op. cit., p. 214, nota 187.

[107] Moreno, op. cit., pp. 129-130.

[108] Dussel, op. cit., p. 56.

[109] J.B. Warren, Vasco de Quiroga, Morelia 1977, pp. 75-103 y 119-149.

[110]Op. cit., p. XII.

[111] Silvio Zavala, Recuerdo de Vasco de Quiroga, op. cit., p. 97.

[112]Op. cit., p. XIII. Sobre la muerte de Vasco de Quiroga, Warren señala que varios documentos inducen a pensar que tuvo lugar en Pátzcuaro. Pero tradiciones muy fuertes apuntan a Uruapan. Acaso se le llevara de Uruapan a Pátzcuaro en coma.

[113] Borges, op. cit., p. 101.

[114] Warren, op. cit., p. 168.

[115]Op. cit., p. 236. Toda la vida del obispo Vasco de Quiroga que acabamos de repasar —como las de tantos otros obispos del Patronato— coloca de nuevo en su injusta incompetencia las afirmaciones de François Lebrun y Elizabeth Antébi en Los jesuitas y la gloria de Dios (París 1990). Estos autores no se avergüenzan de escribir: «El clero secular, lejos de mostrar el mismo celo misionero que los jesuitas, los franciscanos y los dominicos respecto a los indios, se contenta con una cristianización superficial de estos y les abandona demasiadas veces a la exacción de los colonos» (p. 85).

[116]Op. cit., Madrid, p. 504.

[117]Op. cit., p. 500.

[118]Op. cit., pp. 498-499.

[119]Op. cit., pp. 103 a 108.

[120]Misión y civilización en América, op. cit., p. 233.

[121]Op. cit., México 1954, p. 94. Y Silvio Zavala «Sobre la política lingüística del Imperio español en América», Cuadernos americanos, México, mayo-junio 1946, pp. 159 a 166

[122]Lewis Hanke, op. cit., México 1974, p. 49. Américo Castro, op. cit., México 1973, p. 368. Para el bautismo en la obra de Baudot, p. 277.

[123]Op. cit., Ginebra y París 1975, pp. 103 a 107. Destaca en esta obra la fotografía de la cruz gamada grabada en el escudo episcopal del abad Hagen.

[124] Para Perú: Ángel Losada, Fray Bartolomé de Las Casas, Madrid 1970, p. 120. Para Martín de Valencia: Fray Toribio Motolinía, Historia de los Indios, México 1969, p. 122.

[125] José Miranda, contribución al 36.º Congreso internacional de americanistas, Sevilla 1964: «La fraternidad cristiana y el trabajo social de la primitiva Iglesia mexicana», tomo IV, pp. 66-67.

[126]Los Franciscanos y su convento de Tlaxcala, Tlaxcala 1967, p. 12.

[127] Eduardo Ruiz, Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas, Morelia 1975, p. 535.

[128] Ruiz, op. cit., pp. 19, 21, 23, 24.

[129]Historia de los indios, op. cit., p. 108.

[130]Historia eclesiástica indiana, México 1966, p. 218.

[131] Esteban Palomera, S.J., Fray Diego Valadés O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España, México 1962, p. 104.

[132]La realidad histórica de España, México 1973, p. 76.

[133] Traducido de la edición francesa, París 1963, pp. 61 y 162-163.

[134]Op. cit., pp. 11, 125, 127, 128, 167 y 210.

[135]Reyes Valerio, op. cit., p. 276, con dibujo abajo y fotografía en la otra página de estos escudos heráldicos franciscanos aztequizados.

[136]Métodos y resultados de la política indigenista en México, op. cit., pp. 102 a 106. Constantino Bayle, S.J., «El clero en la evangelización americana», Missionaliahispánica, Madrid 1946, n.º 9, p. 510. La precisión de datos que ofrecen estos dos textos —y otros muchos— ponen en evidencia lo absurdo de las denuncias de François Lebrun y Elizabeth Antébi sobre este tema en Los jesuitas y la gloria de Dios (París 1990). Por ejemplo: «Después de cerrar en 1572 el colegio franciscano de Tlatelolco, un jesuita, el padre Juan de Tovar, intenta reemprender la educación de las élites sociales indígenas. Pero muy pronto, tras unos comienzos alentadores, Tovar se encuentra con la oposición del episcopado y se ve obligado a abandonar en 1595». Realmente es injusto imputar a la pretendida oposición del episcopado el fracaso de la educación de las élites sociales indígenas ya que es este mismo episcopado el que vuelve a intentarlo. En el Perú, el obispo de Quito, Luis López, en su colegio para hijos de caciques, y Santo Toribio en su colegio de San Felipe (1589). En México con el «Seminario conciliar» (1697). Por lo que respecta al colegio de Tlatelolco, como colegio para la élite indígena, su clausura, en 1546 y no en 1572, como pronto veremos se debió a una razón que nada tenía que ver con la pretendida oposición del episcopado (es más, el mismo obispo Zumárraga lo había apadrinado). En cuanto a los jesuitas, después de 1595 continuaron ofreciendo

esta educación en sus colegios solo para indios, algunos de los cuales acabamos de citar.

[137] Pedro Borges, op. cit., pp. 283 y 285.

[138] Charles Foin, «Un pacificador del Norte de México, Rodrigo de Río» (en francés con citas originales en castellano), Mélanges de la Casa de Velázquez, París 1978 (tomo XIV), pp. 200, 201, 213 y 214.

[139]Op. cit., tratado I, capítulo 4.

[140] «El bautismo y los franciscanos de México (1524-1539)», Missionalia hispánica, 1955, n.º 35, pp. 209 a 289.

[141] Ruiz, op. cit., p. 641.

[142] «Cartas reservadas del obispo Palafox al rey», Boletín de Archivos generales de la Nación, México, julio-agosto 1931, pp. 524-525.

[143]Op. cit., pp. 301-305.

[144] Edición Puyol, p. 32.

[145] «Los últimos años de fray Bernardino de Sahagún», Caravela, Cuadernos del mundo hispánico y luso-brasileño, 23, Toulouse 1974, p. 14.

[146]Op. cit., pp. 41-42.

[147] Prefacio general de la Historia de las cosas de Nueva España, México 1979, p. 12.

[148] Enrique D. Dussel, op. cit., p. 117.

[149] Sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe y la importancia de su culto en México, ver nuestra Iglesia ante el reto de la historia, Madrid, 1987. Ediciones Encuentro, pp. 179-183. Y Fidel de Jesús Chauvet, O.F.M., El culto guadalupano, México 1978.

[150] Torcuato Luca de Tena, de la Real Academia Española, ABC, Madrid-Sevilla, n.º del 12 de diciembre de 1981.

[151]Op. cit., p. 269.

[152] Publicado por el padre Mario Rojas Sánchez, México 1978. Y por la revista Histórica del «Centro de estudios guadalupanos», también en México 1978.

[153]Op. cit., p. 269, nota 80. En 1974, en París, se publicó otra obra que presentaba las mismas afirmaciones infundadas, Quetzalcóatl y Guadalupe de Jacques Lafaye. Con el mismo objetivo de repaganización, el autor llega a escribir: «La Guadalupe (sic) será un día un astro apagado como la luna a la que se le asocia», mientras que el dios azteca Quetzalcóatl «parece tener más oportunidades de recarga sacra en una sociedad laicista como es la del México de hoy».

[154]Relación de varios viajeros ingleses en la villa de México, presentados por Joaquín García lcazbalceta, Madrid 1963, p. 115.

[155] Pp. 704-705 de la edición Garibay, México 1979.

[156]La Conquista espiritual de México, París 1933, pp. 329 y 330.

[157]Op. cit., p. 309. El descubrimiento de este ataque contra la devoción de Guadalupe lo había revelado ya en México, cuatro años antes de la edición española corregida y aumentada de la obra de Baudot, fray Domingo de Guadalupe Díaz (Revista Histórica 1979, 1er trimestre), historiador franciscano, y el texto se había publicado un año antes por ese otro franciscano, Fidel de Jesús Chauvet, en su Culto guadalupano.

[158]La Contrarreforma católica, n.º especial, Saint-Pares-lès-Vaudes, septiembre 1980.

[159] Madrid 1970.

[160]Op. cit., pp. 26 a 33.

[161] Jean Meyer, Apocalipsis y revolución en México, París 1974, p. 24. Obra muy marcada por la ideología del sesenta y ocho, desgraciadamente. En la que incluso vuelve el Charles Antoine de La Historia vivida del pueblo cristiano (Toulouse 1979, tomo II, p. 329) al ver en la Cristiada «Una reacción popular de defensa de los valores campesinos en un contexto religioso». Esto —señalaría un campesino mexicano— es como empezar la casa por el tejado. Ya que la

Cristiada, como su nombre indica, fue esencialmente religiosa y, por lo demás, tan ciudadana como campesina. No tiene nada que ver con el reduccionismo sociológico marxista. Del mismo autor (Jean Meyer), La Cristiada, París 1975.

[162]Los Cristeros, Bouère-París, 1986.

[163] Encíclica lniquis afflictisque, 18 de septiembre de 1926.

[164]Op. cit., p. 331.

[165] Este apoyo militar y especulador americano, para aplastar al pueblo católico, fue vigorosamente denunciado por Mons. Curley, arzobispo primado de Baltimore, y por Mons. Drossaerts, arzobispo de San Antonio (Texas). «Somos nosotros (...) los que armamos a los asesinos (...), nosotros los que les apoyamos en este abominable plan que se propone destruir hasta la idea de Dios en el corazón de millones de niños mejicanos», se lamentaba el primado.

[166] Robert Ricard podría haber señalado también que la demostración que se dio en la Cristiada tuvo un precedente muy parecido en los años 1858-1861. Esto refuerza aún más su valor de prueba y extiende su testimonio a toda la historia moderna de México. Ya que también entonces la catolicidad mejicana sostuvo una lucha de tres años contra los Sin-Dios de la época. Aquellos laicistas de la Reforma, también jacobinos, que habían impuesto la libertad para todos los cultos, excepto el culto católico, sometido al control restrictivo del Estado, la puesta a la venta de los bienes de la Iglesia, la prohibición de los votos monásticos, la supresión de la Compañía de Jesús y, por tanto, de sus colegios, el juramento de todos los empleados del Estado a favor de estas medidas, la deportación o el encarcelamiento de los obispos o sacerdotes que protestaran.

Pío IX condenó estas medidas, como Pío XI expresó su admiración por los Cristeros. Si bien en esta ocasión la lucha fue menos trágica, hubo sin embargo «deportación y condena a muerte de sacerdotes», deportación y encarcelamiento de obispos y de otros religiosos, represión «sanguinaria» de las manifestaciones de protesta. Estas fueron particularmente numerosas en los estados de «Jalisco, Michoacán, Puebla, Tlaxcala». Ya entonces el poder laicista tuvo que oponer contra el México central «los contingentes que podía ofrecer el Norte». También con el apoyo de Estados Unidos, que se hizo oficial en el «tratado de McLane-Ocampo». Todas las palabras y frases entre comillas están tomadas de El problema religioso en México de Martín Quirarte, México 1967, publicación del

muy oficial «Instituto Nacional de Antropología y de Historia», emanación del poder aún sordamente laicista que se impone al México católico.

[167]Folios LXXVI verso, LXXVII recto. Colección personal.

[168]Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo, La Rábida 1987, Madrid 1988, especialmente página 758. Por lo que respecta a los franciscanos de Cumaná y su lista que aparece en latín y español en los documentos del Archivo General de Indias de Sevilla, ver Miguel Ángel Medina, O.P., Una comunidad al servicio del indio, Madrid 1983, pp. 256, 262 y 287. Para los franciscanos de la provincia de Aquitania: Silvio Zavala, Algunas páginas adicionales sobre Vasco de Quiroga, México 1980, p. 83.

[169] Diego López de Haro, Nobiliario genealógico, Madrid 1622, tomo 1, p. 583.

[170] Luis de Salazar y Castro, Árboles de costados, Madrid 1795. Ascendientes de Álvaro Pizarro de Carvajal, tercer conde de Torrejón. Ascendientes de Rodrigo de Orellana, tercer marqués de Orellana.

[171] Giacomo Bosio, Historia de la Orden de San Juan, Roma 1594-1601.

[172] Miguel Ángel Medina, op. cit., pp. 34 y 35.

[173] V. Beltrán de Heredia, Historia de la reforma de la provincia de España, Roma 1939.

[174] Carta del 28 de abril de 1975.

[175] Luis de Salazar y Castro, Historia de la casa de Silva, Madrid 1685. V. Beltrán de Heredia, Historia de la reforma de la provincia de España, Roma 1939.

[176] Tarsicio de Azcona, Isabel la Católica, estudio crítico, Madrid 1964, pp. 695, 696 y 697.

[177]Historia de la Inquisición en España y en América, op. cit., tomo l, p. 770.

[178]Vasco de Quiroga, Morelia, 1977, pp. 35-36. La indicación que hace este autor no escapa a alguna simplificación excesiva. Ya que no se puede ver como causa de la concentración de los indios en ciudades, la concentración de la civilización y cristianización española, que también se dan en hábitats dispersos en huertas y

boscajes, como ermitas diseminadas por todas partes. Sino solamente como medio de la concentración india, por transposición del sistema municipal español.

[179]Silvio Zavala, op. cit., p. 121.

[180] Luis Zapata, Mezcolanzas. Historia diferente, edición Terrón, Badajoz 1983, p. 203

[181]«Información en derecho», en Don Vasco de Quiroga, Documentos, presentados por Rafael Aguayo Spencer, México 1939, p. 397.